

شتلات نقدية

تأليف
عبد الحكيم شباط



نشر إلكترونيا في صفر، 1435/ديسمبر، 2013.

الإخراج الفني: عبد الجبار محمد تاقي

تصميم الغلاف: إدريس يحيى

التدقيق اللغوي: محمد سعيد الملاّح

* تصريح

" أعطي الإذن لكل طالب علم أن يستفيد من مادة هذا الكتاب بجميع الأشكال؛ بشرط أن يراعي دقة التوثيق والأمانة العلميّة".

المؤلف عبد الحكيم شباط

برلين جمادى الثاني، 1434 / مايو، 2013

إهداء الكتاب

إلى كل إنسان يسعى لخير الإنسانيّة

إلى

أخي الأستاذ الصّحفي هادي شباط

وأخي الدكتور المهندس هادي صوان

محتويات الكتاب



مقدمة

بسمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحيمِ

يتضمن الكتاب المتواضع الذّي بين يدي القارئ الكريم مجموعة من المقالات التي كُتبت شذرًا دون أن تعتمد تسلسلًا زمنيًا، فهي مقالات متفرقة تَنَاوَلَتْ في معظمها قضايا فكريّة، دينيّة واجتماعيّة وتربويّة، في حين عَرّج بعضها على قضايا علميّة وفلسفيّة، ومنها ما كُتب ونُشر باللغة الألمانيّة أولًا ثم تُرجم للعربيّة، ومنها ما كتب أولًا باللغة العربيّة ولم يسبق نشره.

وما من شك في أن هذه المقالات لا ترنو إلى تقديم المعلومات، فالموسوعات والقواميس والمصادر الأساسيّة ومحركات البحث على صفحات "الإنترنت" كفيلة بالقيام بمثل هذه المهمة، وكذلك لا تزعم هذه المقالات أنها تعالج موضوعات أو فرضيات لم يسبق طرقها، أو أنها ترقى للإجابة على أسئلة تصدى لها جهابذة أساتذتنا ومفكرينا، بل أغلى أمانيها لفت الأفهام إلى بعض المسائل المعرفيّة؛ بغية تكثيف إسقاط الضّوء عليها، ومن ثمّ الولوج بها إلى ساحة الحوار، فلعلنا نوفق في شحذ همم أولي العزم من شبابنا الواعي والمثقف للتصدي لمناقشة مداخلها، وبالتالي التّكاتف من أجل إيجاد حلول ومخارج لبعض ما تمر به أمتنا من أزمات وصعاب.

وربما يكون من نافلة القول أن نشير هنا إلى أن الحضارة العربيّة الإسلاميّة في تاريخها الطّويل قد تعرضت ولاتزال إلى عدد هائل من محاولات النّقد والاتهام، أو الإهمال والاستدبار، أو التّشويه والتّآمر، وذلك على نحو لم يحدث مثله لأي حضارة في تاريخ البشرية جمعاء. لذلك نود تصنيف الأبحاث التي تقدم حول الحضارة الإسلاميّة من داخلها وخارجها إلى مجموعتين كبيرتين، نتناولهما بإيجاز شديد:

أولاً: أبحاث حول ما وصلنا بالنقل:

نقصد بها الأبحاث التي تهتم بدراسة الكتاب والسّنة، وهذه الدّراسات تسعى إما إلى إثبات صحة هذين المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي أو بطلانهما. وكما هو معروف فقد حاول الكثير من الناس على مر القرون الطويلة الشك في مصداقيتهما التاريخية أو اللغوية أو العلمية أو التشريعية. وفي يومنا هذا تتكالب بعض الجهات البحثية "المؤدلجة" وبعض وسائل الإعلام المُسَّيرة على متابعة هذه المهمة. كما أن التاريخ يخبرنا بأن هؤلاء لم يجنوا من سعيهم هذا إلا كمن عاد بخفي حنين.

ثانيًا: أبحاث حول ما أنتجناه بالعقل:

وهي الأبحاث التي تتناول النتاج المعرفي للعقل العربي الإسلامي، سواءً على الصعيد الفكري أو على الصعيد العملي، ويمكن أن نصنف هذا النتاج إلى أربعة أنواع معرفية أساسية، وهي:

1- المعارف العلمية: تشمل مساهمات الحضارة الإسلامية في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية.

2- المعارف الفلسفية: الفلسفة الإسلامية وتفرعاتها.

3- المعارف الفنية: مساهمات الحضارة الإسلامية في مختلف أنواع الفنون بما فيها اللغات وآدابها.

4- المعارف الدينية: وهي تشمل الفكر الديني الذي ابتكره علماء المسلمين، مستندين إلى فهمهم للمصادر التشريعية في الفقه والحديث والتفسير والعقيدة وكذلك طرائق التربية الإسلامية.

ويمكننا كذلك أن نصنف الأبحاث التي تقدم حول النتاج العقلي المعرفي العربي الإسلامي، من حيث الغاية والهدف الذي تريد تحقيقه إلى ثلاث مجموعات أساسية، هي:

أولاً: أبحاث تأريخية :

هدفها أن توثق النتاج المعرفي للحضارة الإسلامية، في المجالات الأربعة التي ذكرت قبل قليل، وذلك لحفظها، وتمييزها عن نتاج بقية الحضارات الأخرى، وتقديمها للمجتمع الإنساني؛ لتساهم في تقدم الحضارة الإنسانية ككل.

ثانيًا: أبحاث نقدية:

هدفها الأساسي أن تجري محاكمة نقدية للنتاج المعرفي للحضارة الإسلامية من جهة، والعقل الإسلامي الذي أنتج هذه المعارف أو طورها من جهة ثانية، وذلك لكي نسلط الضوء على الجوانب الإيجابية والسلبية لهذا العقل، وإعادة تقييم ما أنتجه من الناحية العلمية والعملية.

وبالتالي فإن هذا النوع من الأبحاث يعنى بطرح مجموعة من الأسئلة المهمة حول العقل الإسلامي، مثل:

1- ما هي المشاكل التي يعاني منها العقل الإسلامي سواءً على الصعيد الفكري أو العملي؟

2- ما هي الأسباب التي خلقت هذه المشاكل؟

3- ما هي الحلول المقترحة والإمكانيات المتاحة لمعالجة هذه المشاكل.

أما على صعيد النتاج المعرفي فتكون الأسئلة من مثل:

1- ما مدى صحة مناهج البحث المستخدمة في النشاط المعرفي وصلاحيتها؟

2- ما مدى صحة النتاج المعرفي؟ وما مدى ملاءمته للمكان والزمان الذي يطبق فيهما؟

3- ما هي العقبات والعوائق التي تعترض متابعة النشاط المعرفي واستئنافه؟

ثالثًا: أبحاث إعادة الفاعلية:

هدفها الأساسي أن تحاول الإجابة على السؤال التالي:

كيف يمكن إعادة الفاعلية للعقل العربي الإسلامي ليصبح قادراً من جديد على ممارسة النشاط المعرفي؟

وهذا النوع من الأبحاث يجب ألا يكتفي بتقديم الحلول، بل كذلك عليه أن يقدم طرائق تطبيق الحلول المقترحة عملياً.

فإذا كان الطبيب عندما يريد أن يعالج مرضاً جسدياً يطرح على نفسه ثلاث أسئلة أساسية، هي:

1- ما هو المرض؟

2- ما هو سببه؟

3- ما هو علاجه؟

فكذلك الأمر في الأبحاث التي تريد أن تتناول بالدراسة أمراض العقل الإسلامي، ومشكلاته، ونتاجه المعرفي، حيث يتوجب عليها أن تتوزع في ثلاثة محاور أساسية، هي:

1- ما هي مشاكل العقل الإسلامي؟

2 –ما هي أسباب هذه المشاكل؟

3- ما هي طرائق حلول هذه المشاكل ومعالجتها

وبينما يلاحظ المرء أن معظم الأبحاث التي قدمها الباحثون والمفكرون في هذا الإطار، إنما تعنى بالدرجة الأولى بالإجابة على السؤال الأول، أي تهتم بإبراز مشاكل العقل الإسلامي، والمشاكل المتعلقة بنتاجه المعرفي.

فإنه يلاحظ بالمقابل أن عدد الأبحاث التي تعنى بالإجابة على السؤال الثاني الذي يبحث العوامل التي خلقت مشاكل العقل الإسلامي وعقباته، وبالتالي قيّدت نشاطه وجمّدت حراكه المعرفي تقل من حيث العدد والأصالة البحثية.

أما عن الأبحاث التي تعنى بالإجابة على السؤال الثالث الذي يهتم بإيجاد الحلول المناسبة التي تستطيع إذا ما طبقت أن تخرج العقل الإسلامي من أزمته المعرفية الحالية، وتعيد إليه فاعليته الخلاقة، التي تمكنه من استئناف نشاطه المعرفي، الذي سوف يسهم بدوره بإعادة إحياء الحضارة العربية الإسلامية، كحضارة فاعلة في المجتمع الإنساني فإن المرء سوف يلاحظ ندرة مثل هذا النوع من الأبحاث.

وقلة هذا النوع من الأبحاث لم تأت مصادفة، بل لها أسبابها وعواملها الموضوعية، التي تتعلق بالإمكانيات المتاحة للباحثين العرب والمسلمين لإجراء مثل هذه الأبحاث، التي تتطلب أن تقوم بها مؤسسات ضخمة لا أن يقوم بها أفراد. وكذلك تراكم المعوقات السياسية والاجتماعية والدينية، التي تفرض قيوداً مباشرة أو غير مباشرة على موضوعية مثل هذه الأبحاث. ويمكن أن نضيف إلى ذلك عوامل ذاتية تتعلق بقدرات الباحث الذهنية والمعرفية واستعداده النفسي، فقد جرت العادة في المجتمعات والأمم أن يتولى مهمة التفكير والبحث في مستقبل الأمة ومعالجة قضاياها المصيرية حكماؤها وعباقرتها وعلماؤها وزعماؤها السياسيون.

وإذا كان معظم زعمائنا السياسيين وحكمائنا وعباقرتنا وعلمائنا قد أهمهم أهلوهم وشغلتهم أموالهم عن قضايا أمتهم، فلا عجب إن وصلت أحوال مجتمعاتنا ومعارفنا إلى ما وصلت إليه اليوم من تخلف وجمود.

ومن هذه المقدمة المنهجية المختصرة -إذا صح التعبير- أردنا أن نبين السياق المعرفي الذي ترد فيه هذه المقالات المتفرقة، فهي من جهة تهتم بالبحث في ما أنتجه العقل، وليس ما وصل لنا بالنقل. ومن جهة ثانية ترد في إطار الدراسات التي تقدم لمناقشة السؤالين الأول والثاني من الأسئلة البحثية التي تحدثنا عنها، أي وصف المشكلة، والبحث في أسبابها.

وبكلام آخر سوف نستعرض بعض المشاكل التي تعاني منها العقلية والشخصية الإسلامية على المستوى الفكري والسلوكي، ومن ثمة نحاول فهم بعض الأسباب التي خلقت هذه المشاكل.

تأملات نقدية في العقلية الإسلامية

كوكب الأرض يحتوي على ما يزيد عن ستة مليارات من بني البشر، يعيشون في رقع صغيرة مختلفة من اليابسة، فوق مساحة مائية عملاقة، تغطي معظم مساحة الكوكب الأرضي. هذا المجتمع الإنساني ينقسم إلى أعراق وديانات ومنظومات اقتصادية مختلفة، وينقسم إلى أغنياء وفقراء، وأقوياء وضعفاء، إلى آخره.

وإذا كان الإسلام ديناً يعتنقه أكثر من 1,6 مليار إنسان على هذا الكوكب الصغير، فإن هذا يعني أنه أحد المكونات الأساسية والعناصر المؤثرة في حياة ما يقارب ربع عدد أفراد المجتمع الإنساني بشكل خاص، ومجمل أفراد المجتمع الإنساني بشكل عام. لذلك فإن دراسة هذا المكون الفاعل في حياة المجتمع الإنساني بالمعنى الخاص المباشر لحياة المسلمين، وبالمعنى العام الذي ينعكس سلباً أو إيجاباً على حياة المجتمع الإنساني بشكل عام هو أمر في غاية الأهمية، ولا بد من تسليط الضوء عليه بعناية ودقة شديدة. وسواءً أكان الإسلام ديناً أنزل من السماء - كما يعتقد المسلمون- أو اختراعاً بشرياً صرفاً -كما يزعم غير المسلمين1- فإن المخرجات المعرفية المنبثقة عن هذا الدين لابد أن تخضع

---

[1] لا نريد أن نستخدم هنا مصطلحاً فجاً (أعداء المسلمين) كما يفعل بعض المسلمين، وكذلك لا نريد أن نضع الإسلام والمسلمين بصورة شيفونية مقابل العالم، كما فعل أرنولد تنوبي عندما وضع←←(الغرب مقابل العالم)، وذلك في كتابه الذي يحمل نفس العنوان "الغرب والعالم": العنوان الإنكليزي والألماني:

(Toynbee, Arnold J.: The world and the West, 1953; dt. Aufl., “ Die Welt und der Westen“)

بل فهمنا يقوم على أن كل مجتمع وكل حضارة وكل منظومة و كل دين على الأرض لا يعدو أن يكون عنصراً أو مكونًا يختلف في درجة تأثيره وأهميته في حياة المجتمع الإنساني ككل، كما سبق أن ذكرنا.

لحدود الفهم البشري، وألا تتعارض أو تتجاوز حدود قدرات العقل الإنساني، وإلا فإن هذه المنظومة المعرفية سوف تصبح مجرد مُثلٍ جوفاء أو أحلام رومانسية، بل في كثير من الأحيان سوف تتحول إلى عامل مدمر لبعض جوانب الحياة الإنسانية.

وإذا كان الكثير من الناس في العالم العربي الإسلامي يجهلون أهمية الأفكار، وتأثيرها العظيم في حياتهم؛ بسبب حركة التجهيل الطويلة التي فُرضت عليهم، وجعلتهم دائمي اللهاث خلف رغيف الخبز، فإنهم يمتلكون بالمقابل استعداداً –لافتاً- للانتباه للخضوع لسيطرة هذه الأفكار، بل الموت في سبيلها، ولا يخفى على أحد أن معتقد (الجهاد) في فهم أغلب المسلمين إنما يعني بشكل أو بآخر تقديم الحياة –أو مجاهدة النّفس- لنصرة الحق أو المعتقد. ونحن نرى اليوم كيف تتجاوب وتتفاعل شرائح واسعة من المجتمع العربي مع حركة التغيير الثورية، التي أطاحت ببعض الأنظمة، وهذا التفاعل يكون غالباً عاطفياً أكثر من كونه ناتج عن تبصر سياسي. على أن التفاعل العاطفي مع الأفكار الرائجة في المجتمع ليس حالة خاصة بالمجتمعات الإسلامية أو المجتمعات التي تسمى بدوافع سياسية: "مجتمعات العالم الثالث"، بل الأمر يحدث بنفس المنوال في جميع المجتمعات الإنسانية. على أننا فقط نشير إلى أن الفرد في المجتمع العربي وبسبب ظروف معقدة ومتشابكة من المعوقات الداخلية والخارجية، أصبحت حصيلته المعرفية محدودة وقديمة أو بالية أحياناً أخرى. فنحن نرى أن المسلم بشكل عام يملك حساسية عالية للتفاعل مع الأفكار التي يؤمن بها أو تلقى في طريقه! والعرب على وجه التحديد يشهد لهم التاريخ غير المزور! بالفطنة وشدة الذكاء وكذلك بقدرة التعاطف الخلاق مع الأفكار، وهذه القدرة التفاعلية العالية لا يزال المرء يشهد لها دلائل وفيرة في مستوى المعرفة الأدبية، والدينية، في حين شهدت إنحسارًا شديدًا في مستوى المعرفة العلمية والفلسفية، وهذا له ما يبرره، فكل نمطٍ من أنماط من المعرفة يحتاج إلى توفّر شروطٍ

من نوع معين حتى يتمكن الفرد من تسخير ملكاته العقلية لتنميتها. وعلى ذلك فإن إخضاع العقلية الإسلامية والمعرفة التي أنتجتها للنقد الموضوعي والبحث العلمي أمر لا مناص منه، إذا أراد المسلم أن يعرف الاتجاه الصحيح الذي يجب أن تسير فيه سفينته، ويتجنب أن يتوه في عرض بحرٍ من التخلف والجهل، وبالتالي ينقذ سفينته من أن تتحطّم قبل فوات الأوان، وينجو بنفسه وأهله من الغرق في بحرٍ لجي.

من هذا الكلام العام نود أن نخصص الحديث لنسلط الضوء على بعض المشكلات التي تميز العقلية الإسلامية المعاصرة –ونؤكد مرة أخرى على عدم الخلط بين الإسلام كتشريع، وبين العقلية الإسلامية[2] التي هي طريقة تفكير وأسلوب حياة تتخذ صيغًا متعددةً ومتغيرة- سواءً على المستوى الفكري أو السلوكي، ونلفت الانتباه هنا إلى أن فهمنا الذي نقدمه للقارىء إنما يعتمد على منهجية الوصف التحليلي-النّقدي، ومن ثم سوف نكتفي في هذه المقالات بعرض بعض النقاط أو الإشكاليات، التي نقترح لها عناوين مباشرة، وفي بعض الأحيان أسماء رمزية لها دلالة تعكس واقع المشكلة.

---

2 ملاحظة مهمة: نريد أن نشير هنا إلى أننا نستخدم مصطلحات مثل "عقل ديني" و"عقل علمي" و"عقل سحري" أو "عقل عربي إسلامي" إلخ، سواءً في هذه المقالة أو في مقالات أخرى، وذلك فقط بصورة مجازية اصطلاحية، وليس بالمعنى الحرفي لهذه الكلمات، فنحن لا نقصد بذلك أن نزعم بوجود أنواع من العقول عند البشر، فذاك عربي، أو هندي، وهذا غربي، وهذا أسطوري، أو علمي ... إلخ، بل الإنسان هو الإنسان، والعقل البشري له نفس البنية البيولوجية عموماً، مع ملاحظة إمكانية أن يسيطر نمط معرفي معين، سواءً أكان نمط المعرفة الدينية أو العلمية أو الفنية أو الأسطورية بما يستلزمه من أساليب وطرائق وقناعات محددة في التفكير، وفي محاكمة المعارف التي تميز كل نمط عن غيره من الأنماط الأخرى. فنرجوا أن يكون هذا الأمر واضحاً للقارئ الكريم. علماً بأن أصل هذا الاصطلاح إنما يعود – حسب علمنا- إلى تمييز الفيلسوف الألماني المعروف كانط، الذي فرق بين "عقل محض" و"عقل عملي"، ثم كثر استعمالها وتفشى مع ظهور المدرسة البنيوية.

1- جمود أدوات العقل العربي الإسلامي

تناول الكثير من الباحثين في الدراسات الإسلامية من ذوي الاتجاهات العلمانية الماركسية واللِبرالية من العرب والأجانب هذه المشكلة بالبحث والنقد، والتي نسميها (قحف السلحفاة)، كرمزية تشير إلى جمود أدوات العقل العربي الإسلامي، ومن النادر أن نجد باحثاً إسلامياً (من داخل المؤسسة الدينية) قد تناول هذه المشكلة بصورة علمية وموضوعية، تعكس رغبة جدية في معالجة تخلف العقل العربي الإسلامي وأدواته في معالجة قضاياه الإسلامية الخاصة والقضايا الاجتماعية العامة، ربما يرجع السبب إلى أن هذا الباحث يعرف سلفاً أنه ربما سوف يتعرض للمقاطعة والمعارضة الاجتماعية الشديدة في المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه من جهة، وفي المحيط الفكري الديني الذي يعمل فيه من جهة أخرى. وبالتالي لن يجد عمله هذا رواجاً في مجتمع إسلامي، لا يمتلك جهازه الشرعي الديني -إذا صح التعبير- المتمثل بالفقهاء والمحدثين والمفسرين والمؤرخين للفكر الديني وتفرعاته، أي رغبة في كثير من الأحيان في بحث أو تغيير الصورة النمطية التي قُدم فيها الإسلام لمجتمعه، وللمجتمع الإنساني، وفق رؤية مشبعة بالمؤثرات السياسية لمراحل زمنية مكانية محددة. وهذه السلبية من قبل المؤسسة الدينية أفسحت المجال وأعطت المبررات لمؤسسات تصدر عن جهات خارجية أو داخلية لها أهداف بمجملها تكون مغرضة تتخفى تحت عباءة الزعم بكونها تقوم بعملية تطوير الفكر الإسلامي، في حين تكون دوافعها غالباً هي تدمير الفكر الإسلامي، مستغلةً جمود المؤسسة الدينية وضعف إمكاناتها لإظهارها بثوب بالٍ يكون سبباً لصدود الناس عن اتباع المنهج الشرعي، الذي يفترض أنه أعلى المناهج صحة وملائمة للطبيعة البشرية، إذ أن المنهج الشرعي يستند في أصوله إلى القواعد الإلهية في تقرير حقيقة الموجودات وطبيعتها، فلا شك أن موْجد الشيء هو الأقدر على أن يرفق به "دليل الاستخدام" الصحيح الذي يبين أفضل طُرقِ تفعيله بالصورة المناسبة والمثمرة، بدون

إلحاق ضرر به، وبالتالي هو الأقدر على الاستجابة لحاجات الفطرة البشرية، وذلك مقارنة بالمناهج الوضعية التي تعتمد على تصورات البشر وتجاربهم، والتي غالباً ما تعكس نزعات متطرفة يسيطر عليها توجهات سياسية برغماتية، تقدم المصلحة على الصحة، مع التأكيد بالمقابل على ضرورة أن يفُهم المنهج الشرعي في حدود إمكانيات العقل البشري، وأن يلائم حاجته الواقعية في حدود الضوابط التي سنها المشرع الرباني.

وإذا أطلقنا تجاوزاً على الجهاز الديني بتفرعاته المعقدة والمتشعبة في المجتمع اختصاراً (المؤسسة الدينية الإسلامية)، فإننا نوجز القول بأن جمود أدوات العقل العربي-الإسلامي: يتمثل في طرائق التفكير والمعالجات البحثية التي يمارسها هذا العقل، وبأساليبه في عرض المعرفة الدينية داخل المجتمع أو نقلها إلى متلقٍ آخر في المجتمعات غير المسلمة، والتي هي طرائق وأساليب في مجملها تجانب الأدوات والمقاييس البحثية الصحيحة (نسبياً) التي انتهت إليها مناهج البحث المعاصرة وطرائقه، وكذلك تمسُّك هذا العقل ممثلاً بجهازه الفقهي وبمؤسسته الدينية الضخمة بأدوات البحث العلمي وطرائقه التي كانت سائدة في القرون الوسطى وهي الآليات المنهجية التي كان قد اعتمدها هذا العقل في تلك الفترة في فهمه للفكر الديني وتطبيقاته في إطار الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السائدة وقتئذ، ثم عدم مراعاة ضرورة القيام بعملية مراجعة لهذه المنهجيات للتأكد من مدى صلاحيتها وجدواها في الوقت المعاصر. ونحن هنا لا ننكر وجود بعض المحاولات الجادة في هذا السياق ولكنها لا تزال دون المطلوب. فإذا كانت أدوات العقل الإسلامي في القرون الوسطى تعكس مرحلة ازدهار حضاريٍ ماديٍ وثقافيٍ نسبيٍ في معظم المجالات في حينها، فإنها اليوم تصبح شديدة التخلف، وقد تآكلت من تراكم الصدأ على مفاصلها المتحجرة، ولا نملك تفسيراً لهذا التمسك العجيب من قبل المؤسسة الدينية بهذه الأدوات سوى أنها تعكس أربعة أبعاد أساسية، هي:

البعد الأول:

بعد نفسي يشترك فيه المسلم العادي مع رجل الدين في اعتبار أن مرحلة القرون الوسطى تمثل مرحلة ازدهار حضاري وسيطرة سياسية واقتصادية للمسلمين، فيسود في اللاوعي واللاشعور الجمعي للمسلمين أن كل ما ينتمي لذلك العصر من فهم وطرائق وأدوات وعادات بل وأزياء هي الأفضل والأصلح لحياة المسلم، التي يجب العودة إليها، ومحاولة تطبيقها كلما سنحت الفرصة بذلك، وبهذا المعنى فإن الوجدان العربي الإسلامي قد جمد عند لحظة زمنية في حركة نماء الوعي وسير التاريخ، وتحت هذا البعد نستطيع أن نفسر لماذا أصبح شكل الدولة في أفغانستان شبيهاً بشكل الدولة في القرون الوسطى، تحت سيطرة نظام القاعدة وطالبان السياسي-الديني قبل الاحتلال الأمريكي لأفغانستان. ويجب أن يميز المرء هنا بأن ليس كل ما هو قديم بالضرورة سوف يكون سلبيًا وغير صالح للحاضر، وبالمقابل ليس كل ما كان يفعله الأجداد هو الأصلح ليطبقه الأحفاد، وهذا لا يتعارض مع تقدير الأسلاف واحترامهم. إن إدامة النظر للخلف يجعل الأقدام تتعثر، والاكتفاء بالنظر إلى الأمام يحرمنا معرفة نقطة البداية وجهة السير، فيجب أن يوازن المرء بين الحاضر والماضي ويختار الأصلح والأنسب ليومه، ويجب أن لا نهتم بالقشور والمظهر الخارجي على حساب المضمون أو العكس. وكذلك يجب تعميق الفهم للوصول إلى روح المقاصد الشرعية بدلاً من النظرة السطحية المتصلبة، التي قد تشكل عائقًا أمام استيعاب حركة التطور الاجتماعي، التي هي من أوضح نواميس الله في خلقه. وكم يقف المرء حائراً عندما يلاحظ قدرة الأسلاف على فهم المقاصد الشرعية بمرونة وواقعية في حين يعجز عنها الخلف، فبتنا ندور حول أنفسنا بين مفرط ومضيع للثوابت أو متحجر غير قابل للنماء. فهذا الأمام الشافعي رحمة الله على سبيل المثال لا

الحصر يراعي الفوارق الاجتماعية بين أهل العراق والحجاز وأهل مصر، فينعكس ذلك في فقهه أثناء تنقله بين هذه القرى، وعلى الرغم من أن بعض الباحثين يحاول أن يبرر هذا الاختلاف بنماء الفقه الشافعي وليس بتبدله من خلال الحصول على أحاديث جديدة أو أسانيد جديدة لم يطلع عليها الإمام قبل مغادرته للعراق، ولكن بالمقابل ما المانع أن يتطور الفقه وأن يكون له عدة صيغ تناسب وتراعي تبدلات الظروف والأماكن مادام ذلك لا يخالف أحد المصادر الشرعية؟

البعد الثاني :

بُعدٌ نفعي يختص به رجل الدين دون المسلم العادي، ويتمثل في أن الحفاظ على هذه الأدوات والطرائق لفهم الفكر الإسلامي، وتطبيق هذا الفهم على أرض الواقع، تعكس مصلحة المؤسسة الدينية في احتكار تملك هذه الأدوات، التي كانت قد كتبت بلغة القرون الوسطى، والتي تبدو اليوم شديدة التعقيد للمسلم العادي، من خلال نصوص لغوية وفقهية فيها الكثير من التعقيد والغموض، الأمر الذي يجعل تناول هذه النصوص في غالب الأحيان حكراً على رجال الدين مع العلم أن النص الديني -والدراسات القائمة على فهمه من فقه وتفسير وشرح... إلخ- يفترض أن يكون نصاً سهل العبارة واضح الدلالة، بحيث يستطيع المسلم العادي أن يفهم المقصود من هذه النصوص بصورة مباشرة ودون وسيط، وكثيراً ما يردد رجال الدين الإسلامي، بأن الدين الإسلامي لا توجد فيه طبقة "الأكليروس"، التي تحتكر المعرفة الدينية، وتُحرِّم الخروج على رؤيتها وتفسيرها لهذه المعارف، في حين أن الواقع بات للأسف يخالف هذا الزعم. وبمعنى آخر: فإن المؤسسة الدينية تستثمر معرفتها بأدوات العقل الديني في القرون الوسطى، ممثلاً بالقواعد الفقهية واللغوية المعقدة، وتحافظ على هذه الأدوات وتعتبرها جزءاً من الشريعة المقدسة، التي يحرم الخروج عليها أو تغييرها، لكي تحافظ على احتكارها لعدد

كبير من الوظائف المرموقة اجتماعياً، التي يشغلها الفقهاء والمفسرون والشراح والمحدثون والكتاب والشيوخ والأئمة والمُفتون والدعاة في الفضائيات والمأذونون والمؤذنون والقراء وخدام المساجد وأعضاء الجمعيات الخيرية والدعوية.. إلخ، ولكي نكون موضوعيين في هذا الحكم العام، فإننا يجب أن نستثني فئة قليلة من هذه الأصناف، الذين لا ينطبق عليهم كلامنا السابق. فلا شك أن هناك فئة من العلماء والدعاة والشيوخ والباحثين المخلصين الذين سخروا أنفسهم ونذروا حياتهم لخدمة مجتمعهم، ولكنهم اليوم للأسف قلة، وخاصة بعد أن حوّلت بعض الأنظمة السياسية المارقة عملية تحصيل العلوم الشرعية من خدمة خالصة للمجتمع إلى مجرد سبيل للحصول على مهنة ليس أكثر، فأفرغت المحتوى السامي والنبيل الذي كان يميز تحصيل علوم الشريعة عن غيرها وجعلت منه مجرد مسخٍ مشوه. فهذا البعد يلخص بـ "التكسُّب بالدين". حيث يصبح الدين محصوراً بفئة محددة من الناس في حين أن بقية المجتمع لا شأن لها بذلك، وهذا يشمل تقليص السّلوك الإسلامي إلى مجرد طقوس تؤدى في المسجد لا غير وكأن المرء بهذا الأسلوب عضو في نادي رياضي مثلاً فهو يمارس هوايته فقط في وقت محدد في مكان محدد. وهذا بلا شك تشويه مقصود لمقاصد الشارع في جعل أخلاق الشريعة صابغة لكافة جوانب الحياة السلوكية. وكذلك نريد أن نوضح بأننا لا نقصد بعبارة "نصاً شعبياً" أن نجعل العامة يأخذوا مكان الفقهاء، بل نقصد ضرورة تطوير لغة الفقه وكتابته بلغة معاصرة ليصبح مفهوم من قبل المسلم الحالي، وهذا يتضمن بالضرورة تطوير اللغة العربية، وهذا لا يعني تغيير قواعدها بل تحديث مناهج وأساليب تعليمها، وكذلك التركيز على الجزء المستخدم منها، فهناك آلاف الكلمات في اللغة العربية استخدمت في القرون الماضية ومنها في لغة الفقه، ولم يعد الإنسان العربي اليوم يستخدمها، بل قد استعاض عنها بإحدى مرادفاتها الأخرى، أو نحت أو استحدث أو عرّب مصطلحات جديدة تفيد معناها، فعل سبيل المثال استخدم ابن خلدون مصطلح "علم العمران" في حين يستخدم الاجتماعيون المعاصرون مصطلح "علم الاجتماع". وبعيداً عن الجدل الكلامي الذي يخوضه البعض حول أيهما تعكس المضمون المعرفي

للتخصص، فإننا نفضل استخدام المصطلح الثاني على الرغم من أنه ترجمة حرفية للمصطلح الأجنبي، ولكن يجب أن يفهم المختصون باللغة العربية بأن اللغة، أساساً، مجرد وسيلة؛ وظيفتها تحقيق التفاهم بين البشر وتدوين المعرفة البشرية وحفظها، وليست هي بأي شكل من الأشكال غاية في حد ذاتها، وعندما تفقد الكلمة وظيفتها تفقد كذلك أهميتها، فهل يُعقل أن يبني المرء منزلاً ويبقى يجمله من غير أن يسكنه؟ ويجب أن لا يغيب عن أذهاننا أيضاً بأن اللغة بوصفها وعاء للمعرفة فهي تتطور أو تتراجع بنفس القدر الذي يتطور أو يتراجع فيه النتاج المعرفي للأمة، فعندما تخترع أمة من الأمم نظريات أو أدوات جديدة يكون لها الحق المشروع بأن تطلق عليها التسمية التي تراها مناسبة، فعلى سبيل المثال تم تسمية القمر الذي يدور حول كوكب "بلوتو" بـاسم "شارون"، الأمة التي اكتشفته هكذا رأت أن تسميه، وعندما يدرس العربي والمسلم علم الفلك سيستعمل هذا الاسم، في المقابل لو كان لدينا كأمة أبحاث متقدمة في علم الفلك ولنا كشوفنا المعاصرة لكان من الممكن أن يكون اسم هذا القمر محمدًا أو عليًا أو عمر، وعندها سوف يضطر من ينقل عنا أن يستخدم مسمياتنا بدل العكس. وعوداً على ذي بدء نقول: إن تطوير الفقه يجب أن يواكبه بنفس الوقت تطوير لغته، وكلاهما كذلك يجب أن يترافق مع تطوير شامل للمنظومة المعرفية والمنهجية للعقل العربي.

البعد الثالث:

بعد سياسي يتمثل في سيطرة السلطة السياسية على المؤسسة الدينية في بعض مراحل تاريخ الدولة العربية الإسلامية. وجعل المؤسسة الدينية مؤسسة تابعة للسلطة السياسية، بل وفي كثير من الأحيان لعبة طيعة بيديها، وبعض المراحل التي تقوى فيها المؤسسة الدينية، يقوم شبه تحالف ينتج عنه تقاسم للنفوذ والمصالح في المجتمع بين

السلطتين، كأن تحتكر المؤسسة السياسية سلطة الحكم والجيش، مقابل أن تحتكر المؤسسة الدينية السلطة الروحية، أما النفوذ المالي والثروات فيتم غالباً تقاسمها بين السلطتين، في حين يهمش بقية طبقات المجتمع. هذا الخضوع وهذه التبعية من قبل المؤسسة الدينية للمؤسسة السياسية جعل منها -في كثير من الأحيان- ألعوبة بيد الحكام والسلاطين والرؤساء والملوك، وهذا يعني أن الفهم الذي تقدمه هذه المؤسسة للدين والفكر المنبثق عنه سوف يكون غالباً مرهوناً بمصلحة المؤسسة السياسية، وبالتالي فإن عمل رجال الدين واجتهادهم وتفسيرهم للشريعة يجري –غالباً- في مناخ من اللاحرية والخضوع والتبعية للمصلحة السياسية، وهذا الأمر قوى روح التبعية والجمود والمحافظة على الفهم القائم للفكر الديني، لأن ذلك أصبح مرتبطاً بتبرير النظام السياسي القائم، والحفاظ عليه، تحت تأثير عاملين: الأول عامل التبعية للسلطة، والثاني ارتباط المصلحة ببقاء هذه السلطة. هذه الروح "الاستاتيكية" عند المؤسسة الدينية أصبحت من أهم مميزاتها، فظهرت بذلك روح الجمود وتقديس القائم والمألوف والحفاظ عليه، ومحاربة أي محاولة لتجاوزه أو الشك في مصداقيته.

وكثيراً ما تختلط الأوراق بين السلطتين بحيث يصبح السياسي رجل دين أو يصبح رجل الدين سياسياً يطالب بالحكم، لأن الحكم لله ورسوله، والذي يستطيع أن يستولي على الحكم بسلطة السيف أو الدبابة، سوف يصبح الحاكم بأمر الله ورسوله، حتى ولو كان أشد الناس شراً على وجه الأرض، وبعد مرور عهود على هذا الحاكم بأمر الله في الحكم سوف يصبح حاكماً بأمره والعياذ بالله، لأنه يؤمن بنظرية الحلول والاتحاد بين الحاكم والخالق. وبالمقابل لا نستطيع أن نعمم هذه النتيجة على كافة مراحل الدولة الإسلامية، فقد شهدت أيضاً مراحل نيّرة وقف فيها العلماء بوصفهم ممثلين للمؤسسة الدينية مواقف مشرفة. أمثال هؤلاء العلماء موجودون في كل زمان ومكان، لكن للأسف النموذج السلبي الآخر أكثر إنتشاراً وسواداً في تاريخ العلاقة بين السياسة والدين في تاريخ الدولة العربية الإسلامية. فكانت ولا تزال مسميات من مثل علماء البلاط وشيوخ السلطان

ومفتي الحكام والإسلام الرسمي، وشيوخ الفتوى حسب الطلب تفرض نفسها ووجودها، وقد ظهرت جلية في المواقف المخزية التي وقفها كبار ممثلي المؤسسة الدينية الرسمية في ثورات مصر وليبيا وتونس واليمن وسورية.

البعد الرابع:

بعد علمي- معرفي ناتج عن البعد الثالث، يتمثل في استقطاب المؤسسة الدينية للطلاب ذوي الملكات الأقل من الناحية العقلية والعلمية. فقد أصبح الفرز العلمي تحت تأثير السلطة السياسية في كثير من الدول العربية والإسلامية، وبصورة شبه آلية يدفع بالطلاب ذوي الملكات الأقل إلى دراسة التخصصات الشرعية، أما الفئة القليلة التي تظهر صدفةً ضمن المؤسسة الدينية من الذين يمتلكون قدرات عقلية مميزة تمكنهم من أن يرفضوا حالة الجمود والتخلف السائدة في العقلية الدينية من خلال رفض التعامل مع المناهج والأدوات التي ورثها رجال الدين من القرون الوسطى على أنها أدوات مقدسة يلزم الحفاظ عليها واعتبارها الصيغة الأفضل والأصلح لكل زمان ومكان، فإنه يتم إقصاؤها من خلال التهميش ضمن المؤسسة الدينية، والعزل الاجتماعي والإعلامي، أو من خلال توجيه هذه الفئة القليلة إلى تخصصات اجترارية- بلاغية جوفاء، تستهلك قدراتها وطاقاتها المميزة. وفي الحالة التي لا تستطيع فيها المؤسسة الدينية إسكات الأصوات المستنيرة بالنيابة عن السلطة السياسية، فإن الأخيرة تتدخل بصورة مباشرة للتخلص من هذه الأصوات.

وإذا صح حكمنا أن معظم العاملين في حقل المؤسسة الدينية هم من ذوي الملكات الأقل من الناحية العلمية والعقلية، فسوف يتضح الأثر البليغ الذي يتركه هذا الأمر على النتاج المعرفي الديني، حيث يميل الأشخاص من ذوي الملكات العقلية المتدنية إلى حالة من الكسل الفكري، الذي يجعلهم يتلقون الموروث من النتاج الديني والحصيلة الفقهية على

أنه نتاج مسلم به ومقطوع بصحته، ومن الضرورة المحافظة عليه والرجوع إليه باستمرار، بوصفه فهما مقدساً يحرم الخروج عليه، ولا يمتلكون بذلك القدرة العقلية والصفات النفسية التي تمكنهم من إخضاع هذا الموروث للنقد والغربلة وإعادة التدقيق والبحث في قواعده التي يستخدمها في استنباط الأحكام الشرعية، وكذلك عدم القدرة على إخضاع أدوات البحث وطرائقه ومناهجه الموروثة للنقد والمحاكمة. ولا نقصد هنا بالقواعد أصول الفقه بل طرائقه وأهل التخصص يفهمون الفرق بينهما، فمثلاً يقال أن الأمام النووي كان بمقدوره أن يؤسس مذهبًا فقهيًا جديدًا، غير أن احترامه للإمام الشافعي وحرصه على وحدة الأمة جعله يفضل البقاء منضويًا تحت مذهب الشافعية، والفكرة التي تهمنا هنا هي نماء الفكر الفقهي ومواكبته لمستجدات الحياة المختلفة، ولاشك أنه توجد محاولات معاصرة نثمن جهود أصحابها كمسعى تطوير "فقه التيسير". نستطيع أن نأخذ من الواقع العملي لحياة المسلمين بعض المؤشرات التي تتضمن دلالات مرتبطة بالتحليل السابق لواقع العقلية العربية–الإسلامية، وسنكتفي بثلاثة عناصر فاعلة في الواقع الاجتماعي الإسلامي، هي:

1-1- الكتب الدينية والعلمية التي تنشر في العالم العربي الإسلامي:

ربما لا يحتاج المرء إلى عناء كبير حتى يلاحظ أن أعلى نسبة لمطبوعات دور النشر[3] في العالم العربي الإسلامي هي الكتب الدينية، ولو قمنا بزيارة سريعة لمعظم أجنحة دور

3 ورد في تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية في العالم العربي لسنتي 2002 و2003 أن العالم العربي يمثل 5 بالمئة من سكان العالم، لكنه ينتج فقط 1,1 بالمئة من الكتب العلمية والثقافية. بينما ينتج ثلاث أضعاف الكتب الدينية التي ينتجها العالم ككل. بل إن ما يترجمه 300 مليون عربي من الكتب سنوياً أقل سبع مرات مما يترجه 20 مليون يوناني.(نقلاً عن مقدمة العفيف الأخضر ص. 1 و3 في الكتاب الذي نشرته مجلة إيلاف الإلكترونية في تاريخ 16 أبريل 2004).

النشر في معارض الكتب التي تقام دورياً في العواصم العربية والإسلامية، لاستطعنا أن نلاحظ أن الكتب الدينية تسيطر بصورة حاسمة على قائمة المحتويات والمبيعات.

وقد استعرضنا ما يزيد على ألف كتاب إسلامي على أقل تقدير في مختلف الموضوعات الدينية، التي تلقى رواجاً كبيراً في المجتمع الإسلامي العربي عموماً، وبدون التورط في موقف تعميمي صارم، نستطيع القول أن معظم ما ينشر في العالم الإسلامي، من مؤلفات يمكن أن نصنفها تحت عنوانين عامين كبيرين هما:

العنوان الأول:

يندرج تحته مؤلفات تعنى بتمجيد الصيغ الاجتماعية والسياسية والدينية الإسلامية، التي وجدت في القرون الوسطى، ممثلةً بفترة تأسيس الرسول صلى الله عليه وسلم للشكل الأول للمجتمع الإسلامي في المدينة المنورة، ثم فترة الخلفاء الراشدين، والفترة الأموية والعباسية وما يليها من زمن الزنكيين والأيوبيين والمماليك ومن ثمة الخلافة العثمانية. ويتم التركيز كثيراً على الخليفة عمر بن الخطاب في المذهب السني في حين يتم التركيز على الخليفة علي بن أبي طالب في الفرق الشيعية. ويتم التعامل مع الصيغ الاجتماعية والسياسية والدينية لهذه المراحل على أنها الصيغ الأفضل والأصلح لكل زمان ومكان، ليس فقط للمجتمعات الإسلامية وللمسلمين، بل للمجتمع الإنساني وللإنسان على وجه العموم.

العنوان الثاني:

يندرج تحته مؤلفات تعنى بتمجيد صيغة مايسمى بالإسلام الرسمي، الذي تتبناه بعض الحكومات والأنظمة السياسية الملكية والجمهورية في كثير من الدول العربية والإسلامية، بحيث يصبح المضمون المعرفي للكتاب الديني مفصلاً على مقاس النظام

السياسي في المجتمع، فإذا كان الكتاب قد طبع في المملكة العربية السعودية- مثلاً- فإنه سوف يعكس الفهم الحنبلي السلفي للإسلام؛ الذي يؤكد على ضرورة أن تكون الحاكمية لله في المجتمع الإسلامي، في حين لو طبع الكتاب في سورية

فسوف يأخذ طابعاً صوفياً- مستكيناً بصورة هزلية، يجعل من أولوياته عدم التدخل في الشؤون السياسية، والعمل الحثيث على تبرير شرعية النظام الاجتماعي والسياسي القائم.

وبين هذين النوعين تنتشر اليوم مجموعة من الكتب الاستهلاكية التي لا تستند على أسس علمية بقدر ما تعتمد على الناحية الدعائية والتجارية مثل تلك التي تنشر تحت عناوين الإدارة والتخطيط والبرمجة العصبية والنفسانية وتنمية الموارد وترشيد الاستخدام وتفسير الأحلام والنصائح السلوكية والتي تشبه إلى حد كبير صرعات الموضة في اللباس والسيارات والأثاث أكثر من كونها تصدر عن أبحاث وأسس علمية رصين على أن أصحابها لا يفوتهم بأن يضمنونها الآيات والأحاديث حتى تأخذ شرعية الترويج في المجتمع وتنسب بالتالي لصنف الكتب الدينية على الرغم من أنها في حقيقة الأمر لا تعدوا أن تكون تقليد لذلك النوع من الكتب الساذجة والسطحية التي تنشر لبعض الشرائح في المجتمعات الغربية، وهذا لا يمنع من وجود أبحاث رصينة من بينها تستحق القراءة ولكن ما يهمنا هو العام المنتشر وليس القليل المتفرد. بل إن الكتب العلمية التي تصدر في العالم العربي- الإسلامي وعلى الرغم من قلتها فإن معظمها يغلف بطابع ديني، وبدلاً من أن يتم الفصل بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية كنمطين متمايزين من المعرفة لكل واحد منهما سياقه الخاص به والمختلف عن الآخر، يتم الخلط بينهما تحت مايسمى بـ (الإعجاز العلمي للنص القرآني)، حيث يتم إخضاع المعرفة العلمية لسلطة المعرفة الدينية –نقصد المعرفة العقلية الدينية وليس النقلية- بدلاً من العكس، وسوف نتطرق لهذه المسألة لاحقاً بالتفصيل، وقد لا يخلو منزل مسلم من كتاب ديني، لكن بالمقابل يندر أن يحتوي على كتاب علمي أو فني أو تربوي، اللهمّ ماعدا الكتب المدرسية،

التي يجبر على حفظها بدلاً من فهمها في المدارس والجامعات الحكومية؛ لكي يحصل على شهادة خاوية من المعرفة.

فالنتاج الفكري للمؤسسة الدينية الإسلامية: إما أن يأسر عقل المسلم في إطار مرحلة معينة من التاريخ ويلزمه الجمود عند هذه المرحلة بعد أن يضيف إليها الكثير من المبالغات والتضخيم، ليجعل من هذه المرحلة التاريخية أشبه "باليوتيبيا" أو يضلل عقل المسلم بصورة كاذبة وجوفاء تفّصل الفهم الديني على مقاس مصالح الطبقة السياسية الحاكمة. وخلف هذين السياقين لفهم الفكر الإسلامي يصبح الواقع الفعلي المعاصر مغيباً أو غائباً خلف ستار من الجمود والركود، الذي ينعكس بدوره على تفكير المسلم العادي. ولو أردنا أن نصف الحالة الفكرية عند الكثير من الشباب المسلم لاستطعنا أن نقول: "الشاب المسلم جسده يعيش في القرن الحادي والعشرين، لكن عقله وتصوره للعالم يعيش في القرون الوسطى". وربما تكون هذه العبارة فيها شيء من المبالغة ولكنها تعكس الواقع إلى حد بعيد، على الأقل من وجهة نظرنا الخاصة.

1-2- خطبة الجمعة والخطباء:

قال أنس بن مالك رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأيت ليلة أسري بي رجالاً تقرض شفاههم بمقاريض من نار، فقلت: يا جبريل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء خطباء من أمتّك يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم وهم يتلون الكتاب، أفلا يعقلون." 4

[4] أخرجه الأمام أحمد في مسنده: 239/231/120/3.

إن خطبة يوم الجمعة من أهم المؤشرات التي تعكس الحالة الفكرية الدينية للعقل العربي الإسلامي، الذي يعاني كما أشرنا حالة ركود وتصلب معرفي، وهذه الخطبة تلعب دوراً شديد الأهمية في الجانب التربوي في العالم العربي الإسلامي وما يعتريها من خلل، ينعكس بصورة واضحة على المجتمع، وهي تلعب دوراً أكثر أهمية وخطورة من الدور الذي تلعبه المؤلفات الدينية، فإذا كان التعامل مع الكتب يقتصر على الفئات المتعلمة والمثقفة في المجتمع، فإننا نجد أنه في يوم الجمعة يجتمع تحت سقف الجامع عشرات الملايين من المسلمين، بمختلف فئاتهم العمرية، وأجناسهم، ومستوياتهم المعرفية والتعليمية، شيوخاً وشباباً، نساءً ورجالاً، أطفالاً وبالغين، ويصبح هذا الدور الذي تؤديه خطبة يوم الجمعة على الصعيد التربوي ذا معنى عندما نعلم أن عدد الأميين[5] في المجتمعات العربية وحدها يصل إلى ما يزيد عن سبعين مليون إنسان، أكثرهم من النساء. وما ينطبق على الكتب الدينية التي تنتشر في المجتمعات العربية الإسلامية كذلك ينطبق على خطبة الجمعة والخطباء، بل إن العنوانين العريضين اللذين افترضنا أن المؤلفات الدينية يمكن بصورة نسبية أن تصنف تحتهما يظهران جلياً في حالة الخطبة والخطباء.

فإما خطبة لَغَوية (وليس لُغوية) حماسية جوفاء، تعتمد على استجرار صور مضخمة للتاريخ الإسلامي، وإما خطبة من المدائح التمجيدية للنظام الحاكم تنطوي على قدر هائل من النفاق والدجل المأجور، وما شذ عن هذا وذاك على صعيد الخطبة والخطيب بات يشكل الاستثناء، وليس القاعدة في المجتمع.

---

[5] انظر تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية في العالم العربي لسنتي 2002 و2003 : أورد التقرير حول انتشار الأمية في العالم العربي أن 60 بالمائة على الأقل من النساء في العالم العربي أميات، و60 بالمائة من الأسر العربية الإسلامية تعارض إرسال البنات إلى المدرسة (انظر المرجع السابق ص.3).

إن من المفترض أن تكون وظيفة الخطبة في الدين الإسلامي منصبة على القضايا الاجتماعية الدينية المعاصرة، التي تهم المسلم في حياته اليومية، سواء أكانت أخلاقية تربوية أم سياسية اقتصادية اجتماعية، وهذا ما كان عليه الحال في حياة المسلمين الأوائل، عندما تأسس أول مجتمع إسلامي في المدينة المنورة، لكن الحاصل في الواقع أنه تم إفراغ هذا الدور المهم لخطبة الجمعة من محتواه، ونتجت بذلك حالة من الانفصال بين واقع المسلم وواقع الخطبة الموجهة إليه، التي يفترض أن تمده بالطاقة الروحية، والتوجيه التربوي الأخلاقي في حياته اليومية طيلة أسبوع كامل.

على أنه إذا تم إفراغ خطبة يوم الجمعة من محتواها الإيجابي من خلال تغييب الواقع المعاش للمسلم العادي من سلم أولوياتها، فإن المؤسسة الدينية القائمة على هذه الخطبة عوضت ذاك المحتوى بأن أغرقت أسماع المسلم ووجدانه بدفق من التصورات الدينية المشبعة بالمؤثرات السياسية من جهة، وبنتاج العقل الديني المعرفي المتحصل عن طريق أدوات مرحلة القرون الوسطى ومنهجياتها من جهة أخرى.

ولا نعتقد من وجهة نظرنا أن المؤسسة الدينية تمتلك فعلاً أي منهجية علمية لخطبة يوم الجمعة، التي يفترض أن توصل من خلالها فهمها الديني للمجتمع، بل هناك حالة من الفوضى الإجرائية –إذا صح التعبير- تسمح في كثير من الأحيان بأن يتسلم مهمة الخطابة التربوية أشخاص ضيقو الأفق، وهذا الأمر كثيراً ما يفرز تيارات مغالية أو متراخية في فهمها للحياة الدينية. ونستطيع أن نذكر بعض الصفات العامة التي يمكن استنباطها من واقع خطبة الجمعة والخطباء، مع التنبيه هنا إلى وجود الحالات التي تشذ عن هذا الوصف:

1- موضوع الخطبة لا يعدو أن يكون موضوعاً مكرراً في كثير من الأحيان.

2- لا توجد منهجية علمية يتم اتباعها لعرض عناصر الخطبة ومعالجتها.

3- معظم محتويات الخطب إنما تكون أحداثاً تاريخية مضخمة، ومشبعة بالمؤثرات السياسية.

4- التركيز على الجانب العسكري الجهادي، من خلال تضخيم سير شخصيات الخلافاء والسلاطين والقادة والمقاتلين والأبطال البارزين في تاريخ الإسلام.

5- التركيز من جهة أخرى على الجانب الزهدي، من خلال تضخيم قصص تنسب للعباد والزهاد والأتقياء في مراحل إسلامية مختلفة.

6- الإغراق في البلاغة اللغوية الجوفاء، التي لا تحتوي في معظم الأحيان على معارف مفيدة أو معلومات دقيقة.

7- العشوائية في انتقاء المواضيع ومعالجة الأفكار، وفق الحالة المزاجية للخطيب.

8- التركيز على الجانب العاطفي، وإهمال الجانب العقلي في مخاطبة المستمعين، بحجة أن الخطبة موضوعاً وعظياً، وليس علمياً أو عقلياً.

وتحت هذا البند يمكن لنا فهم سبب أن الكثير من الشباب المسلمين- على الرغم من أنهم يحملون شهادات علمية معتبرة كالمعلم والطبيب والمهندس- قد ينساقون خلف أفكار رجل دين يمتلك فهماً ضيقاً للإسلام فالأمر يرجع إلى أن الارتباط بين المسلم والشيخ أو رجل الدين ارتباط عاطفي، غير محكوم في كثير من الأحيان بالمحاكمة العقلية. وهذا ما يفسر سبب تورط شابٍ مسلمٍ قد يحمل درجةً علميةً عليا في أعمال عنفٍ أو إرهاب، كما حدث مثلاً في أحداث التفجيرات في العواصم الغربية، على أننا لا ننكر وجود أسباب أخرى كامنة خلف مثل هذه الأحداث التي حصلت في العواصم الغربية سواءً أكانت سياسية أم اقتصادية أم غيرها.

9- كثير من الخطباء يكونون من ذوي الملكات العقلية الأقل، إذا ما قورنوا مع نظرائهم في بقية المجالات العلمية.

أضف إلى ذلك أنه لكي تصبح خطيباً ليوم الجمعة، يطأطئ لك جميع الناس رؤوسهم في مشهد من الخشوع والصمت، ما عليك سوى أن تتمتع ببعض الصفات، مثلاً: أن ترتدي الزي العربي التقليدي، والأفضل أن يكون أفغانيًا أو باكستانيًا، وأن تطيل لحيتك إظهاراً للتدين والورع، وأن تملك صوتاً جميلاً لتقرأ به الآيات القرآنية، وأن تتعلم أساليب الخطابة والبلاغة اللغوية، التي تعلمك في كثير من الأحيان أن تأسر بها قلوب المستمعين بالكلمات الرنانة والعبارت الجميلة، بدلاً من أن تحفز عقولهم للتفكر والتدبر.

بل إن بعض الخطباء والأئمة في كثير من المجتمعات العربية الإسلامية هم من الفاشلين في الدراسات العلمية، فمثلاً في بعض الدول العربية نجد الطالب الذي لا يحصل على أي مقعد دراسي في الجامعة بسبب تدني مستواه العلمي، يستطيع أن يلتحق بالمعاهد والكليات الشرعية، ليصبح فيما بعد إماماً أو خطيباً أو ربما فقيهاً ومؤلفاً إسلامياً معروفاً، ولا يشذ عن هذا الوضع سوى فئة قليلة من طلبة العلوم الشرعية هم كالشامة في الجسد. وليس لدينا أدنى شك بأن هذا الأمر مقصود ومخططٌ له بعناية من قبل تلك الجهات الظلامية التي ما تركت حبل من حبال المجتمع إلا وحاولت أن توهن عراه. ولكن نحن على يقين بأنه عن قريب سوف ينهض من أبنائنا الجهابذة من سيسخر همته للارتقاء بمستوى "الخطبة والخطيب" من خلال تسليط الضوء على هذه الوسيلة التربوية المهمة، التي تبقي المسلم على صلة دائمة بقضاياه الاجتماعية والسياسية والدينية، ولا بد أن يشرف على مثل هذا المشروع مؤسسات حكومية وأهلية تموله وتدعمه ويجب أن يركز هدفه على دراسة أفضل الطرق لتأهيل الخطيب والارتقاء بالخطبة، ولوضع برامج ومناهج علمية مدروسة بعناية لهذه الغاية. ويجب أن نعلم بأننا في سباق مع غيرنا في هذا الشأن، فإن لم ننهض بهذه المهمة بأنفسنا فسوف يقوم بها غيرنا وسيمرر أفكاره وتصوراته.

وعلى ذلك فإذا كانت خطبة الجمعة من أهم مصادر التربية الدينية والاجتماعية في حياة المسلم، وإذا كان القائمون على هذه الخطبة في كثير من الأحيان أبعد ما يكونون عن

تقديم خطاب ديني تربوي يعتمد منهجية علمية معتدلة تتجنب اللاواقعية واللاعقلانية في طرحها، فإننا بناء على ذلك نزعم أن واقع خطبة يوم الجمعة – بوصفه يعكس بعض جوانب واقع المؤسسة الدينية في المجتمعات العربية الإسلامية- يشكل مؤشراً مهماً يمكن الاستشهاد به للدلالة على القيود المكبلة لتطور العقل الإسلامي والمعيقة لمحاولات استنهاضه من ركوده.

1-3- الاختزالية كمنهجية للعقلية العربية الإسلامية في التفكير:

في مرحلة الازدهار الفكري والحضاري الإسلامي في القرون الوسطى شهد العالم الإسلامي مساحةً نسبيةً من حرية التفكير والاعتقاد، وأثمر هذا ظهور مدارس فقهية متعددة، بل ظهور تصورات مختلفة للعقيدة الإسلامية نفسها، وكذلك ظهور تفاسير متنوعة للنصوص الدينية. فنحن مثلاً نستطيع أن نشير هنا إلى عقيدة المعتزلة وعقيدة الأشاعرة وعقيدة الجبرية وعقيدة القدرية وعقيدة الماتريدية وغيرها، ونستطيع أن نشير أيضاً إلى مذاهب وفرق إسلامية كثيرة، لا يزال قسم منها موجوداً في نسيج العالم الإسلامي حتى اليوم. وإذا كانت هنالك عوامل متعددة أسهمت في ظهور صيغ مختلفة من العقائد والمذاهب والفرق، كالعامل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فإن عامل حرية التفكير والاعتقاد النسبية التي تأثرت بالفكر الفلسفي -خصوصاً في المرحلة العباسية- من جهة، وطبيعة الإسلام نفسه الذي يتيح مجالًا واسعًا لحرية الاعتقاد والتفكير من جهة أخرى، قد لعبا دوراً مهماً في تنوع التصورات والتفسيرات الدينية. وفي عصر التخلف والجمود الفكري عند المسلمين في يومنا المعاصر، نجد أن هذا الحراك الاجتهادي والتفسيري للعقل الإسلامي محدودٌ جداً، بل إنه كثيراً ما يكون سلبياً في صورة مشوهة تعكس قوالب "إيديولوجية" أكثر من كونه يلبي حاجة اجتماعية، حيث

تم إقصاء الكثير من التصورات والعقائد والمدارس الفقهية من حيز الحياة الفكرية للمؤسسة الدينية، وبالتالي من حياة المجتمع، فبدلا من وجود تصورات مختلفة في حدود سقف المصادر، أصبح هنالك فهم مختزل يتوزع عند المذهب السني بين عقيدة المتصوفة والأشعرية والماتريدية والسلفية، وينحصر في عقيدة الإمامية الاثني عشرية عند الشيعة. وهذه التصورات الاختزالية للعقائد مشبعة بالمؤثرات السياسية التي فصّلت هذه العقائد على مقاسها الخاص، الذي كان سائداً في العصور الوسطى. ويسود كذلك اليوم بين أغلبية سنية مسيطرة على الحكم وأقلية شيعية مقصية عن الحكم – طبعاً الوضع السياسي في بعض الدول العربية والإسلامية شهد من عدة عقود تغيراً أو أصبح معكوساً، كما هو الحال في إيران وسورية مثلاً، في حين نتج ما يشبه التوازي بين القوى السياسية الدينية كما هو الحال بين طوائف لبنان والعراق، والوضع في هذه النماذج لم يتولد بفعل عوامل اجتماعية داخلية، بل بفاعليات وأجندة خارجية كما هو معلوم تاريخياً، مع الإشارة هنا إلى أن الوضع السياسي شهد في عدة فترات سياسية تبادلاً للأدوار، كما هو الحال في فترات الحكم الفاطمي والصفوي والدولة الحمدانية ودولة الزيود أو الإمامية في اليمن وغيره، لكننا هنا أردنا الوضع السياسي والعقائدي العام الذي يشكل الصفة الغالبة للحالة السياسية في العالم العربي والإسلامي.

إن العقل الإسلامي المعاصر قد جمد عند لحظة التقسيم العقائدي هذه، التي أفرزها النظام السياسي في القرون الوسطى، وهو يرفض أي محاولة لإعادة أي فهم جديد، أو حتى أي محاولة إصلاحية- توفيقية، ويقدم الصيغ الحالية على أنها الصيغة المطلقة التي وصلت للرسول عن طريق الوحي. والغريب أن كلا المذهبين السّني والشّيعي يزعم الزعم نفسه، وبالتالي فإن الاختزالية والتفكير الأحادي أصبحا للأسف من مميزات العقل الإسلامي، ومن ثمّ علامات جموده وتخلفه اليوم. فإذا أضفنا إلى هذه الاختزالية واقع خطبة الجمعة والخطباء – كممثلين للمؤسسة الدينية- وكذلك واقع المنشورات في العالم الإسلامي نستطيع أن نخلص بتصور مبدئي عن بعض ملامح جمود العقل الإسلامي

وتخلفه. وسوف يجد القارئ الكريم أننا سنعود للإشارة إلى الطبيعة الاختزالية والإقصائية للعقلية العربية ليس فقط في المستوى الديني بل كذلك على المستوى العلمي والمستوى الحواري. فليست الاختزالية فقط مقصورة على الفكر الديني بل تشمل مختلف أشكال السلوك الحياتي، إلى درجة أن المرء يصاب بالدهشة من عدم قدرة الجماعات العربية والمسلمة على العمل المشترك بصيغة الفريق المتناغم والمتعاون بدل أسلوب الفرد المتفرد أو الأنا المركزية.

2- ازدواجية الشخصية الإسلامية بين الفكر والسلوك:

لا نريد أن نتحدث عن الشخصية الإسلامية المثالية التي تقدمها كتبنا النظرية، بل نريد أن نسلط الضوء على السلوك الواقعي للمسلم في حياته اليومية، ونحن نزعم أن معظم مشاهداتنا لسلوك إخواننا من المسلمين الذين عشنا بينهم وعرفناهم خلال سنوات حياتنا، والذين ينتمون إلى عدة مجتمعات إسلامية -بما فيها الجالية الإسلامية في ألمانيا- إنما تعكس حالة من الفصام الحاد والازدواجية، بين الإطار النظري الذي نزعم بأننا نؤمن به، والسلوك الواقعي، فأي مسلم عندما تجلس معه، وتناقشه في معتقده الديني، سوف يقدم لك صورة رائعة، تكاد تكون صورة مثالية للمواطن الصالح الذي يتمسك بأعلى درجات الفضيلة، لكن إذا ما انفك النقاش، وخرج للحياة الواقعية، وجدت أن سلوكه يخالف معتقده بصورة فجة! ولكي لا نقع في الحكم بالتعميم، سوف نضرب أمثلة واقعية من حياة المسلمين، فمثلاً: الصدق في التعامل والحديث، والمواعيد والاتفاقات، هي من الفضائل التي يحث عليها الإسلام، بل هي فريضة إسلامية يجب أن يلتزم بها المسلمون، في حين نجد أن الكذب، والغيبة، ونقض العهود والمواعيد، منتشر بين المسلمين مع الأسف! وكذلك النظافة في الملبس، والمسكن، والحي أيضًا، مطلب إسلامي،

وما عليك إلا المرور في الأحياء الإسلامية حتى تجد تراكم القمامة، ومخالفة قواعد السير ظاهرة للعيان! والعمل فريضة إسلامية، لكن للأسف تجد أن كثيرًا من المسلمين القادرين على العمل، يعتمدون على المساعدات الاجتماعية بدلًا من البحث عن العمل الشريف! ونستطيع أن نضرب عددًا لا ينتهي من الأمثلة التي تعكس واقعًا مريرًا عند المسلمين، يؤكد وجود حالة الفصام في الشخصية، بين الإطار النظري والسلوك الواقعي. وهذا الأمر ينطبق على الكثير من القضايا المهمة، كالقضايا التي تخص معاملة المرأة وحقوقها -التي ضمنتها لها الشريعة الإسلامية- في مسائل الإرث، والزواج، والطلاق، والتربية، ومختلف أشكال السلوك الاجتماعي، وكثيرًا ما يتساءل المرء: كيف أن مجتمعًا أغلب سكانه من المسلمين الذين يؤمنون أن الرشوة محرمة، وعلى الرغم من ذلك فإن الرشوة تنتشر بنسبة تتجاوز تسعين بالمئة في المعاملات التي تجري في هذا المجتمع؟ هذا التناقض في سلوك الفرد المسلم، يدفع المرء لطرح بعض الأسئلة، التي يعتقد بعض الناس أنها أسئلة غير منطقية أو غير مبررة، مثل: هل تكمن المشكلة في التربية الإسلامية؟ أم في أدواتها ووسائلها المنهجية؟ أم في المنظومة الأخلاقية التي تستند إليها هذه التربية؟ أم في الخاضعين لهذه التربية؟ وهل العلاقة بين المنظومة الأخلاقية التابعة للدين الإسلامي، والمعتنقين لها، هي علاقة جدلية أم علاقة تبعية؟ أي: هل المنظومة التشريعية للدين الإسلامي -كما هي عليه الآن- منظومة غير صالحة لتطبيقها في الحياة الاجتماعية؟ وبالتالي يجب تغييرها أو تطويرها؟ أم المشكلة تكمن في مستوى الوعي العقلي والثقافي عند المنتسبين لهذه المنظومة من المسلمين مثلًا؟ أم المشكلة تكمن في طرفي هذه العلاقة معًا؟ وهنا نلفت الأفهام إلى أننا هنا غير معنيين بمناقشة دور العوامل الأخرى المؤثرة في تكوين الشخصية الإسلامية وسلوكها، مثلًا: كدور المؤسسات السياسية، والأجهزة الإدارية، التي تساهم، بل تلعب دورًا أساسيًّا -في كثير من الأحيان- في نشر الفساد الاجتماعي، كظاهرة الرشوة على سبيل المثال، لكن ما يهمنا في هذه النقطة بالذات، هو فقط دور الثقافة والتربية الإسلامية، ومدى فاعلية أدواتها المنهجية التربوية العملية، في تكوين الشخصية الإسلامية. وإن كان من الصعوبة بمكان أن يتم عزل دور المكون

الديني في صياغة معالم السلوك الاجتماعي، عن بقية المكونات المادية والثقافية الأخرى، إلا أننا نتكلم في إطار تصور وصفي تحليلي نسبي للدور الأساسي الذي يمارسه الفكر الديني في رسم معالم الشخصية العربية الإسلامية، وأشكال ممارساتها الفكرية والسلوكية. فتصورنا للمشكلة نراه هنا من خلال مستويين، الأول: يقع في إطار البنية الداخلية للتربية الإسلامية، في حين يقع الثاني: في إطار العوامل الخارجية المحيطة بها. المستوى الأول يجب أن يتناول ضعف الأدوات التربوية المستندة إلى مرجعية إسلامية، وهذا الضعف قد تأتّى بسبب قدم هذه الأدوات وعدم قدرتها، أو بشكل أدق عدم السماح لها بمواكبة الطرق التربوية الحديثة! التربية اليوم "علم" شديد الأهمية، له فنونه وأساليبه ومناهجه. للأسف ما تزال الكثير من المدارس الدينية تتبع أساليب المسلمين في القرون الوسطى والقرون المتأخرة، وليس لدينا اعتراض على هذه الأساليب التي كانت شديدة النفع في زمانها، ولكن الجيل تغير، والزمان تغير، والفهم للحياة وظروفها تغير؛ فلا بد بالمقابل أن يواكب ذلك تغير في المناهج والطرائق التربوية. ونحن نتحدث من واقع خبرة عملية، وليس مجرد تأمل نظري، فقد سنحت لنا الظروف أن نطلع على الطرائق والأساليب المتبعة في المعاهد الشرعية، سواء في بعض البلدان الإسلامية، أو في بعض معاهد الجالية المسلمة في ألمانية، فقد لاحظنا الفرق الشاسع بين مستوى تأصيل الثقافة الإسلامية، ومدى انعكاسها في سلوك ووعي الطالب بين من لقن المعارف بطريقة غير صالحة لزمانه، باتباع سبل تقليدية موروثة تعتمد على حشو المعلومات في رأس الطفل أو المتعلم، دون مراعاة ملاءمتها لفهمه ونفسيته، وبين تجربة خاصة لسلسلة من المعاهد التي تبنت أساليب معاصرة ومدروسة بصورة علمية، وروعي فيها الأبعاد النفسية، والعوامل الاجتماعية، وتنمية المهارات الفردية، وتقوية الروح الجماعية، وبعد اطلاعنا على بعض ثمار هذه التربية، لم يكن أمامنا إلا أن نثمن ذلك الجهد، وإن أُنسِئَ لنا في الأجل، فسوف نتحدث عن هذه التجربة التربوية الناجحة باستفاضة، عساها تطبق في مدارس ومعاهد أخرى؛ فتعم الفائدة المرجوة منها، في جعل السلوك العملي قريبًا نسبيًّا من التصور النظري، ولعلها تساهم بخطوة صغيرة في هذا المجال. إذًا، نرى وجوب

تحديث أساليب التربية الإسلامية، وتطوير مناهجها؛ لكي تتجاوب مع روح العصر، وألا نبقى تابعين في معاهدنا، وكلياتنا التربوية الحكومية، على ما يفد لنا من جهات شتى، أو على ذخيرتنا التربوية من القرون الوسطى، والتي كانت في مقاييس ذلك العصر أبحاثا معمقة ومكثفة، فدونكم ما أنجزه أبو حامد الغزالي في الإحياء. لكن مع التراجع والانكماش الذي طرأ على العقل الإسلامي العلمي، وتراجع المباحث كافة، تراجعت كذلك الأبحاث التربوية، وصرنا فيها -كغيرها- عالة على غيرنا. وكل ذي فطنة يعلم بأن البحث التربوي من أهم التخصصات في عملية بناء الفرد والمجتمع هذا إذا لم يكن الأهم على وجه الإطلاق. وإننا لنأمل أن يقُيّض الله من شباب هذه الأمة من أهل هذا التخصص، من يخلص النية والجهد في سبيل إعادة بناء مناهج تربوية، تراعي خصوصية مجتمعاتنا وظروفها. أما على المستوى الخارجي فإن كثيرًا من العوامل تلعب دورًا مباشرًا في تعميق الهوة بين القناعة النظرية والسلوك العملي عند الفرد المسلم، سواءً في مجتمعه أم في خارجه. ومنها على سبيل المثال: محاربة بعض المنظومات السياسية التابعة في بعض البلدان الإسلامية والعربية للسلوك الإسلامي باسم التقدم والتمدن وغيره من المزاعم -التي هي كلمات حق أريد بها باطل-، وفرضها عقوبات شديدة على ممارسة بعض نواحي التربية الإسلامية، وهذا من أعجب وأغرب ما حمله لنا الزمان، فالحاكم الذي يتوجب عليه خدمة الشعب وثقافته ومبادئه صار يقوم بدلاً من ذلك بمحاربته! حتى إن بعض السفهاء من المخلوعين، جعل دخول المسجد بإذن وبمواقيت! ثم يسمح من جهة أخرى بأن تستحوذ مناهج تربوية غريبة لا تنتمي للمجتمع على عملية التربية في المدارس والجامعات وفي وسائل الإعلام، فثوابتنا ومعتقدنا وفهمنا شيء، ونجبر على تعلم وممارسة شيء آخر، مخالف له تمامًا، فحدثت حالة من التشوه في نفسية الفرد المسلم، وفقد القدرة على التوفيق بين ما يجب عليه تعلمه وممارسته، وبين ما تأمره به قيمه. ومع الزمن نمت عملية الازدواجية في نفسية المتعلم، حتى أصبح يطبقها في مختلف جوانب حياته بصور لا شعورية، فقد تمرن عليها في طفولته لكي يستطيع تحقيق نوع من التوازن والوفاق في الشكل الخارجي لحياته

الاجتماعية. لذلك فإن ما نحتاجه الآن وما يجب التركيز عليه، هو: أن يتم العمل فورًا على إعادة النظر في المناهج والطرائق التربوية، وليس على مستوى الحياة الدينية فحسب، بل على كافة مجالات الحياة، وخاصة الجانب العلمي منها. إن تفشي جملة من الأمراض الاجتماعية من مثل الرشوة، والغش، وعدم إتقان العمل، والفشل العلمي، وتدني مستوى الجودة التعليمية في المدارس والمعاهد والجامعات... إلخ؛ إنما يكون في مجمله ناتجا عن فشل الأساليب التربوية في المجتمع، وليس لدينا أدنى درجات الشك بأن كثيرًا من الأنظمة العربية الفاشية، قد تعمدت أن تدمر قطاع التربية، من خلال كثير من الإجراءات، والتي من أهمها إهمال دور المعلم وإهانة شخصيته وكرامته، وخاصة من خلال تخفيض الأجر الذي يتقاضاه، بل إن دخل المعلم في معظم الدول العربية هو من أدنى الدخول، وهذا أمر في غاية العجب! يخيل للمرء في بعض الأحيان لو أن عدوًا من الأعداء اللدودين للمجتمع العربي والإسلامي قد سلط لتدمير البنية التعليمة، وتدمير الإمكانيات البشرية في مجتمعاتنا، لما استطاع أن يفعل أكثر مما فعلته بعض الأنظمة الفاشية في مجتمعاتنا! ما زلت أذكر أن مدير الإعدادية التي درست بها، وهو رجل يُضربُ المثل به في إخلاصه وتميزه في مهنته التعليمية، كان يضطر أن يعمل في الإجازة عتالا في سوق الخضرة، وغيره إسكافيا، وغيره بياع ورق يانصيب أو تاجر دخان، وحدث ولا حرج، ثم كيف نتخيل أن التعليم الحكومي لن يفشل، وكيف لا يصاب الإنسان العربي والمسلم بازدواجية الشخصية بل الفصام الحاد، في حين تنفق المليارات على الراقصات وبياعات الهوى والسخافات والسفاسف!. ربما لن نبالغ إذا قلنا إن المعلم هو أحد أهم أركان أي مشروع إصلاحي للنهوض بمجتمعاتنا، فهو القادر إذا ما أتيح له أن يمارس مهنته بوصفها رسالة مقدسة على أن ينشئ جيلًا جديدًا يتجاوز حالة الفصام الحالية، فتكون حياتنا العملية انعكاسًا لقناعاتنا النظرية. ولعلّ معظمنا قد سمع أو قرأ عن قصة إمبراطور اليابان "ميجي أو ميجو أو موتسوهيتو" (1852- 1912) عندما اجتمع مع حكماء بلده ليخرجوا البلاد من تخلفها ويعملوا على تحديثها، فكان من أهم القرارات التي خرجوا بها آنذاك أن جعلوا دخل المعلم من أعلى الدخول، وجعلوا مهنته

أكثر المهن قيمةً وقدسيةً، وبذلك تأتى لهم فيما بعد النهوض بأجيالهم ومجتمعهم. وقد نسبت إليه مقولة تكتب بماء الذهب: "المعرفة سوف يبُحث عنها ويقُتفى أثرها في كل أنحاء العالم".6 وحالنا كالذي يتسول التبر وهو مالك الذهب، أفلسنا نحن أمة "أقرأ"؟! ثم إن كبار الحكماء في تاريخ البشرية وعلى رأسهم الأنبياء كثيراً ما يطلق عليهم لقب مُعلم. سيكون أمامنا وأمام أجيالنا القادمة الكثير من العمل والمهام للنهوض بأنفسنا ومجتمعاتنا، والبداية تكون بأن نتصالح مع أنفسنا وهويتنا وأن نتجاوز الفصام في فكرنا وسلوكنا.

3- غياب الرؤية الواضحة والنظام في حياتنا:

يلاحظها المرء غياب الرؤية الواضحة من حياة المسلمين عامة وشبابهم خاصة، بالإضافة إلى عدم امتلاك منهجية محددة للحياة، وكثيراً ما تكون الأهداف التي نسعى إليها غير محددة المعالم، ولو أنك التقيت بشاب مسلم لا على التعيين ـ ونريد أن نشير مجدداً إلى أننا لا نعمم، لكن نزعم أن هذا التوصيف ينطبق على كثير من الشباب ـ أربع مرات خلال الشهر الواحد بمعدل مرة كل أسبوع لأمكنك ملاحظة أن هذا الشاب قد غير قناعاته وفهمه لكثير من المسائل من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وبالعكس، والأمر لا يشمل فقط المسائل الدينية، بل كذلك مختلف القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية المطروحة للنقاش، فهناك مزاجية وعاطفية واضحة في تناول المشاكل المطروحة للمعالجة، وربما تكون هذه المعالجة العاطفية للمسائل وضمور النزعة

---

[6] من أجل مزيد من المعلومات حول حركة هذا الإمبراطور الإصلاحية راجع كتاب: رايشاور، أدوين: اليابانيون، ترجمة ليلى الجبالي، مراجعة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 136، الكويت، 1989، ص. 103- 115 وص. 223-241. وأيضاً راجع كتاب: ضاهر، مسعود: النهضة اليابانية والنهضة العربية، تشابه المقدمات واختلاف النتائج، سلسلة عالم المعرفة، العدد 252، الكويت، 1999، ص. 219- 259.

العقلية في حياة المسلم إنما هي انعكاس لشكل التربية الاجتماعية والإسلامية الحالية، التي بيّنا آنفاً بأنها تحتاج إلى تطوير وتحديث. أما عن حجم الفوضى في حياة المسلمين فحدث ولا حرج، ونحن العرب على وجه الخصوص تقوم حياتنا على الفوضى والعشوائية في كل شيء: في العمل، في النوم، في الطعام، في العلاقات الأسرية والاجتماعية، في النظام الاقتصادي والسياسي...إلخ. ونعتقد أن هذا الوضع لا يحتاج إلى برهان، فكل ما عليك فعله هو أن تعيش لفترة أسبوع واحد في حي إسلامي إذا كنت تعيش في عاصمة غربية حتى تلاحظ الفرق بيننا وبين غيرنا من المجتمعات، بل يكفي أن تمر في إحدى شوارع الجاليات المسلمة في الغرب حتى ترى العجب العجاب من أمرنا، وربما يكون التشوش العقلي -إذا صح التعبير- الذي يتجلى في اضطراب التفكير وعدم وضوح الرؤيا ينعكس بدوره على السلوك الفردي والاجتماعي ليظهر جلياً من خلال حالة الفوضى واللامبالاة السائدة في الممارسات اليومية. ولعل المسألة الأكثر وضوحاً في منشطنا ومهجعنا هي: غياب النظام، وغياب العمل الجماعي، وبروز حالة الأنانية والفردية والتسلط، والفشل في العمل وفق روح الجماعة والفريق. وسنضرب مثلاً واقعياً ولطيفاً على ذلك، فقد قمنا بمراقبة ميدانية - طويلة ومتكررة - لمجموعة من طلاب المسلمين، الذين ينتمون إلى أكثر من ست دول إسلامية وعربية، والمثل يتعلق بسلوكهم خلال لعبة كرة القدم، ففي كل يوم أحد من كل أسبوع، كان يجتمع ما يزيد على خمسة عشر طالباً للدراسات العليا من المسلمين؛ ليمارسوا لعبة كرة القدم، وكثيراً ما يصدف أن يكون في الملعب نفسه فريق ألماني، حيث إن الملعب مصمم ليستوعب عدة فرق تلعب في الوقت نفسه بشكل منفصل، فكنا نلاحظ بعناية كبيرة الفروق بين الفريق الألماني والفريق العربي الإسلامي أثناء اللعب، واستطعنا أن نسجل الملاحظات التالية – والتي نوردها هنا باختصار ومن غير تحليل أو تعليق- :

الفريق الألماني لوحظ عليه ما يلي:

1 ـ يلعب بهدوء ونظام، فاللاعب لا يتحرك سوى الحركة الضرورية باتجاه الكرة.

2 ـ الفريق يرتدي ملابس متجانسة، وينقسم إلى مجموعتين متناظرتين تقريباً.

3 ـ الفريق يتوزع بصورة محسوبة ومنظمة في مساحة الملعب.

4 ـ يوجد حكم في اللعبة وكل أفراد الفريق يلتزمون بقرار الحكم.

5 ـ اللعبة تبدأ بوقت محدد وتنتهي بوقت محدد.

6 ـ نادراً ما تحدث إصابات بين اللاعبين.

7 ـ اللعبة تستمر حتى نهاية الوقت المحدد لها.

8 ـ اللعبة تنتهي بروح رياضية بأن يصافح كلا الفريقين بعضهم بعضاً، مهما كانت النتيجة.

وفي المقابل فإن الفريق العربي- الإسلامي قد لوحظ عليه ما يلي:

1 ـ المجموعتان أو الفريقان دائماً غير متناظرين.

2 ـ اللباس أشبه بقوس المطر من شدة تباينه.

3 ـ تمتلئ سماء الملعب بالصياح والشتائم والشجارات.

4 ـ نادراً ما تمر لعبة دون أن يتعرض فيها لاعب لإصابة قاسية، قد تجبره على الذهاب إلى المشفى.

5 ـ لا تكاد تنتهي اللعبة حتى تبدأ الخلافات الشخصية بين اللاعبين، التي قد تستمر لشهور بسبب اللعبة.

6 ـ الفوضى في توزع الفريق وعدم تعاونه، وعلى الرغم من أن الأشخاص أنفسهم يلعبون مع بعضهم منذ أكثر من خمس سنوات، فإنهم لم يستطيعوا التوصل إلى صيغة تعاونية جماعية منظمة في اللعب، بل لم يحاولوا فعل ذلك.

7 ـ عدم الالتزام بمواعيد محددة للعب، أو للخروج من الملعب، بل الشيء الأكثر سخرية أنه لا يوجد حكم للعبة، وإن وجد فلا يلتزم أحد من اللاعبين بقراره، والحكم نفسه لا يحاول أن يسلك مسلكاً موضوعياً في قراره ولو بصورة نسبية، وذلك لأنه ليس بمعزل عن الخلافات والتداخلات الشخصية مع اللاعبين.

8 ـ اللاعب يتحرك بصورة عشوائية، ويتحرك بعدد كبير من الحركات غير ضرورية.

ونحن نعتقد أن هذا المثال ينطبق على كثير من أشكال إدارتنا لمختلف مجالات حياتنا، وهذا السلوك غير المنتظم ـ إذا صح التعبير ـ إنما هو انعكاس بشكل أو بآخر كما بينا من قبل للفوضى والتشوش على المستوى الفكري. تنظيم الحياة وترشيد الوقت والعمل الجماعي والشعور بالمسؤولية تجاه الواجبات واحترام القانون والتخصص وممارسة الرياضة المنظمة كلها من أهم أسباب تقدم المجتمعات. والتربية الصحيحة هي القادرة على زرع هذه الخصال في حياتنا اليومية. لابد أن تكون الأهداف واضحة أمامنا حتى لا نفقد بوصلة التوجه، حياة بلا هدف ليست إلا محض عبث، ونشاط غير منظم لا يثمر، وجسد لا يمارس الرياضة دائم الخمول، فكما أن الحياة الأخلاقية والروحية تضيء النفس فكذلك تفعل الرياضة في الجسد. لو أنك سرت في بلد عربي بعد منتصف الليل لوجدت الشوارع تعج بالخلق وليس البالغين فحسب بل كذلك الأطفال، ثم سر في نفس الحي في الصباح الباكر لن تجد غير الشيوخ الطاعنين في السن ما عدا ثلة قليلة من

الشباب، والأمر ليس عسير الفهم ببساطة من ينام مبكراً يستيقض مبكراً، وفي ذلك سلامة الجسد والروح. لو أنك سرت مثلاً في العاصمة برلين خلال أيام العمل بعد الساعة العاشرة ستلاحظ أن الشوارع شبه فارغة، وكذلك وسائل المواصلات وأنوار البيوت أغلبها مغلقة، حتى أنه لينتاب المرء المعتاد على العيش في المدن العربية الشعور بالوحشة، ولكن لو أنك خرجت إلى الشوارع في الساعة الخامسة صباحاً لتعذر عليك أن تجد موضع قدم في الحافلات والقطارات! ولرأيت بأم عينيك الألمان وهم في قمة النشاط والحيوية وقد توجهوا إلى أعمالهم ومشاغلهم بكامل طاقتهم. ولو قدُّر لك أن تدخل بيوت المدينة فلن تجد أحداً قد بقي في الفراش غيرنا نحن العرب والمسلمين ومن شاكلنا، وقد غططنا في سبات عميق!

ونحن يجب ألا نركز على السلبيات فقط فهناك حقاً مُبشِرات بالخير، لدينا فئة من الشباب والشيب المنظمين والنشطين والذين هم مفخرة وقدوة لنا، لكن غالبيتنا لا تسير على هذا المنوال، ولا شك أن صعوبات الحياة وعوامل الفقر والتخلف والفساد السياسي والأخلاقي التي تنخر في مجتمعاتنا لها دور كبير في محاصرة الإرادة الفردية لمن يرغب النهوض بنفسه ومن حوله، وتجعل تنظيم الواقع الاجتماعي شديد الصعوبة، لذلك نحن لا نحتاج فقط إلى التغيير والإصلاح السياسي بل كذلك إلى ثورات موازية في الجوانب التربوية والدينية والرياضية والمعرفية .

إعادة بناء مكونات الهوية الثقافية

في بدايات القرن التاسع عشر للميلاد وصل محمد علي (1769-1849) إلى سدة الحكم في مصر، فشرع في مد سلطانه على كافة القطاعات الأهلية والحكومية والدينية بما فيها الأزهر، فبعد أن قام بإبعاد الزعيم الشعبي والديني عمر مكرم (1750-1822)، والتخلص من فلول خصومه من المماليك. بدأت نفسه تشرئب لمزيد من السلطان والنفوذ، وخاصة بعد أن نفذ المهام التي كلف بها من قبل الآستانة، والتي كان أهمها محاولة ضرب معاقل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703- 1791) في شبه الجزيرة العربية.

ولكنه أدرك بأن التوسع في مد نفوذه في ولايات دولة الخلافة العثمانية، لن يتأتى إلا بتحديث الجيش المصري، والاستعانة بالخبرات الأوروبية لبناء قطاع الصناعة العسكرية، ولكن كان الأهم من ذلك هو البعد "الإيديولوجي"، الذي ينبغي أن يتبناه، فكيف له أن يحارب خليفة المسلمين العثماني، بجيوش المسلمين؟ لذلك كان عليه أن يبحث عن عنصر إيديولوجي يستطيع أن يعطي لقضمه أجزاء أكبر من كعكة الخلافة مبرراً وشرعية، فتنبه بذكائه الحاد الذي عرف به، بأن ضالته ستكون في تفعيل البعد القومي عند العرب، في مقابل البعد التركي، وقد شجعه على ذلك أنه قد بدأت بالفعل بعض النزعات التي تغالي بشأن القومية التركية على حساب بقية القوميات التي تضمها دولة الخلافة، بالإضافة إلى تشكل الأحزاب القومية في أوروبا، واستعدادها للاستيلاء على الحياة السياسية هناك، ومن المعروف أن محمد علي كان متابعاً جيداً لما يجري من

تحولات سياسية وحروب في زمانه، وخصوصاً ما يحدث في أوروبا، وقد تمثل هذا الاهتمام من خلال إرساله البعثات الدراسية إلى أوروبا، وخصوصاً فرنسا. وبالفعل بدأ محمد علي، ويعضده نجله إبراهيم (1789-1848) بتشجيع نشر الفكر القومي العربي وإبرازه عما سواه من مكونات ثقافية، والرجلان ليسا بعربيين!

كانت هذه هي البداية في العصر الحديث، التي بدأت فيه الذهنية العربية، بإعادة ترتيب مواقع مكوناتها الثقافية، فبعد أن كان المكون، والحامل الثقافي الرئيسي للمجتمع هو المكون الثقافي العربي الإسلامي، ولا نقصد هنا الإسلام بوصفه ديناً فحسب ولكن أيضاً بوصفه هوية حضارية وثقافية شاملة، فقد حل محله -بصورة منفردة ذات بعد إحادي مغالي- المكون العرقي أو الرابط القومي. ثم كان ما كان من حروب وتبدلات سياسية على الصعيد الدولي، حتى جاء موعد تفكيك منظومة الدولة العثمانية، وتمزيق عراها، وفق منهجية مدروسة بدقة، ألفتها وأخرجتها أوروبا، ومثلتها شعوب المنطقة. ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى كان العرب، والأتراك وشعوب البلقان وغيرها، قد حسم كل منهم أمره بأن يكون الضابط والموجه لحراكه السياسي هو المكون العرقي بدل المكون الثقافي العربي الإسلامي. لا يعنينا هنا الخوض في الأخطاء الكثيرة والكبيرة التي وقعت بها الدولة العثمانية في عقود طويلة قبل سقوطها، ولن نقف عند الدور الذي قامت به بعض الحركات القومية التركية السرية والعلنية، والتي كانت أحد أهم أسباب سقوط الدولة العثمانية، وجعل انفصال الأقاليم الواحد تلو الآخر مبرراً. بل ما يهمنا هو أن الأمة العربية عندما قررت أن تنتفض آنذاك، وتقوم بثورتها الكبرى (1916-1919)، قد راهنت على جواد القومية العربية، وقد تم لها ما أرادت، فقد حصلت على استقلالها بوصفها أمة تشترك بالدم، وتتميز عن غيرها بذلك، وليس خفياً على أحد أن الدول الأوروبية قد شجعت خيار العرب الجديد، بأن يتم جعل المكون العرقي محركاً و(دينمو) للجماعة العربية بدلاً من الرابط القديم المتمثل بالإطار الثقافي الإسلامي، حيث نحي هذا الأخير بشكل مؤقت ليأخذ إجازة طويلة. كل شيء يسير كما خطط له، فبدلاً من أن

تحارب جيوش المستعمر بحراً عظيماً من جيوش الإمبراطورية العثمانية صار الأمر هيناً، بضعة جيوش من متطوعي القبائل، وبعض الضباط الذين كانوا من قبل يعملون في جيش الدولة، يوحدهم الرابط القومي، ولم تكن سوى شهور قليلة حتى قسّمتهم اتفاقية سايكس بيكو (1915-1916) إلى دويلات يخضع كل منها لسيد مستعمر.

إذاً اختار العرب لثورتهم المكون العرقي بوصفه مكونًا أحادي طاردًا (غالبًا) لبقية العناصر الثقافية الأخرى -أي رابط القبيلة- فدانت رقابهم للمستعمر، وبعد أن هدأت أنفس ذوي الحلم من العقلاء، تنبهوا إلى أن مستعمرهم قد غرر بهم وأخذهم على حين غفلة، فبدأ التنادي للثورة من جديد، فما وجدت الأمة من بد من أن تعيد ترتيب أولويات مكوناتها الثقافية، فاستدعي المكون الثقافي الأشمل من إجازته على عجل، وطلب منه أن يتصدر قيادة الثورات، فكانت الثورات من المغرب إلى الشام يقودها رجال تكون وعيهم في رحم الثقافة العربية الإسلامية التي جبلت أساساً – قبل مسخها- على رفض الخضوع أو الاستكانة للظلم والظالمين. واستمر الصراع على أشده حتى اضطرت الدول المستعمرة تحت وقع الثورات وضربات الثوار، والتبدلات السياسية في العالم قبيل الحرب العالمية الثانية وما بعدها، إلى التفكير بالخروج من البلاد، ولكن بعد أن حرصت على ربط هذه الدويلات بنفوذها ثقافياً واقتصادياً، ولن ندخل في تلك التفاصيل، ما يهمنا هنا هو فقط أن المكون الثقافي العربي الإسلامي كان هو الحامل والحاضن والمحرك لتلك الثورات، وطالما أن هذا الرابط كان هو الجامع للثوار وليس الرابط العرقي، فقد رُصت الصفوف من كافة شرائح المجتمع ومختلف أعراقه ومذاهبه، فقد حارب الأكراد والتركمان والبربر والأمازيغ والشركس وغيرهم مع إخوانهم العرب من المسيحين والمسلمين جنباً إلى جنب، ويداً بيد حتى كان النصر حليفهم. ولكن ماذا حدث بعد ذلك هل تعلمت الأمة من درس الثورة العربية الكبرى ومن دروس ثوراتها ضد المستعمر فيما بعد، ووعت أن قوتها الحقيقية إنما تكمن في هويتها الثقافية العربية الإسلامية، وليس فقط في دمها أو مكونها العرقي؟ أبداً لم يحدث ذلك! بل عادت، لتسيطر، الحركات

القومية "الدوغمائية" المتطرفة وغيرها من أحزاب وحركات سياسية مستوردة من نفايات الشرق والغرب، وقد كانت القوى الاستعمارية حريصة كل الحرص على أن تقوي هذه الحركات، وأن تمدها بالدعم، بالإضافة إلى تكثيف تجنيد أبناء الأقليات المذهبية في صفوف الجيوش الوطنية، الأمر الذي جعل لهم فيما بعد نفوذًا كبيرًا في البلاد، وقد لعب المسيحيون من العرب – بوصفهم أقلية لها خصوصية دينية لا بوصفهم جزء أصيل لا يتجزء من المكونات الفاعلة في المجتمع- آنذاك دوراً بارزاً في الحياة السياسية في بعض البلدان العربية كما هو الحال في سورية ولبنان ومصر، وذلك بتشجيع ودعم من الدول الغربية وخصوصاً فرنسا لغاية لا تغيب عن ذوي الأفهام، فما كان ذلك حرصاً على مصالح العرب المسيحيين أبداً، بل كان إعمالاً في تصديع الهوية الثقافية العربية الإسلامية التي ينتمي إليها العربي المسيحي، الذي هو فاعل اجتماعي مساهم تاريخياً بشكل متميز في تكوينها. ثم إن وعي النخبة العربية كان قد تم استلابه من خلال عمليات غسيل الدماغ، التي قامت بها دوائر ومدارس وبعثات التعليم، التي أسست في العهد الاستعماري، إلى جانب الإرساليات التي أوفدت إلى الخارج، فقد لعبت النخبة العائدة من الدراسة في الجامعات الغربية والشرقية، والمفتونة بما لدى تلك الأقوام من عوامل التحضر والتمدن، في صياغة الوعي القومي ودفعه لموقع الصدارة، وتحميل المكون الثقافي- الإسلامي مسؤولية التخلف في البلاد، ووصمت الدول التي أرادت تفعيل الهوية العربية الإسلامية بالرجعية والتخلف، في مقابل الحركات اليسارية – نقصد التي زعمت بأنها يسارية كالحركات القومية المغالية - التي نسبت لنفسها صفات التحرر والتقدم. وتعرضت على أثر ذلك الأصوات والحركات المنادية بتصالح الأمة مع هويتها - وبوضع هويتها العربية الإسلامية موضع الحامل لثقافتها لا موضع الدخيل والغريب عليها- تعرضت لكل صنوف التعذيب والإقصاء والملاحقة. ثم كان ما كان من أمور وتبدلات، وظهرت مشاكل التصادم بين الإخوة الذين عاشوا مع بعض مئات السنوات، فإن كانت هذه البلاد هي للعرب فقط، إذاً ماذا سيفعل الأمازيغي والكردي والتركماني والشركسي وغيرهم، ممن جذورهم ضاربة القدم في هذه البلاد، كيف يمنع هؤلاء الأقوام

وهم إخواننا من الحديث والتعلم بلغاتهم ويحرموا من هوياتهم؟ فزادت الفرقة وعظمت الهوة بين الإخوة، واشتعل التصادم في كل مكان. وكردة فعل على سطوة النزعة القومية المغالية ظهرت النزعات الإسلاموية؛ نزعات التوجه الإسلامي السياسي أو (التحزبي) لا الإسلامي الثقافي، ثم كانت مشكلة فلسطين فسُيرت الجيوش العربية، التي تحركها دوافع القبيلة، وشعارات العرق والتوجهات التحزبية الإحادية، فمنيت في حرب 1948 بخسائر رهيبة، وقضمت إسرائيل المزيد من فلسطين، ولن نتحيز ونزعم أن خسارة الجيوش فقط بسبب أنها قومية العقيدة، بل تظافرت مجموعة معقدة من الأسباب من كون بعض الدول لاتزال تخضع للاستعمار المباشر، إلى قضية الأسلحة الفاسدة، إلى خيانة بعض القادة ... إلخ. لكن في وسط تلك المعمعة كان لا بد لأولي الألباب من الانتباه إلى حدث في غاية الأهمية، ألا وهو كتيبة المتطوعين بقيادة العقيد الشهيد أحمد عبد العزيز (1907-1948)، لقد قدمت هذه الكتيبة صوراً رائعة في البطولة والصمود وأحرزت انتصارات نوعية، إذا ما قورنت بالجيوش النظامية، وربما لكونها ليست جيشاً نظامياً قد لعب دوراً كبيراً في حرية حركتها، ولكن هناك سبباً آخر في غاية الأهمية، ألا وهو أن عناصر وقيادة هذه الكتيبة كانوا من المتطوعين، الذين ما أخرجهم من بلادهم إلا الدفاع عن الأعراض والمقدسات، فلا عجب أن يكون معظمهم من الناس غير المتحزبين أو من أعضاء جماعة الإخوان في مصر. فهل تعلّم العرب من هذه التجربة أن الأمة إذا اصطلحت مع هويتها نالت شرفها وعزتها؟ أبداً لم يحدث ذلك! واستمرت الغفلة، حتى كانت حرب 1967، فقاتلت الجيوش بعقيدتها القومية وتحزباتها السياسية كالناصرية والشيوعية ..إلخ، فكان أسوأ مما كان في الحرب السابقة، وضاعت معظم أراضي فلسطين وضاع غيرها من أرض جيرانها. وفي خضم تلك السكرة، تنبهت بعض الألباب الغافلة، فرأت أن تعيد المكون الأشمل لساحة المعركة ولو بصورة جزئية، فكانت حرب رمضان 1973، فقاتلت جيوشنا وهويتها العربية الإسلامية ماثلة أمامها، وسمعت وشوهدت تضحيات رائعة قدمها المقاتل المسلح بعقيدته أولاً ثم بسلاحه ثانياً، وقد نشّط بعض تلك التضحيات والانتصارات ذاكرتنا الجمعية بأمجادنا

السابقة، حررت بعض الأرض، وبدأ البغاة يعيدون حساباتهم، بعد أن علموا أن في الأمة بقية من رجال. ثم كان ما كان فعادت الغفلة، وتنكرت الأمة من جديد لفضل حاملها الثقافي في تحرير أرضها، واستعادة كرامتها، فحرب رمضان صارت حرب "اكتوبر" وحرب "تشرين"، ونسبت البطولة إلى غير أصحابها، وتاجر مرابو هذه الأمة بتضحياتها ودمائها. فعادت الغفلة من جديد وعادت الذلة من جديد، وازدادت الفرقة بين الدويلات، وجنحت مصر بعيداً. ثم جاءت سنوات عجاف تسطو فيها القبائل العربية، على بعضها البعض، وتتحالف مع الغريب على القريب، كما كانت في الجاهلية فهي ألعوبة بين الفرس والروم، العراق تبغي على الكويت، وفارس تشعل الأحقاد في الرافدين، الجزائر تستدبر المغرب، والمغرب تفتك بالصحراء، وسورية تنهب وتبتز لبنان، ومصر تشاكس السودان وتراوده على حدوده واستقلاله، وفلسطين لقمة سائغة في فم التنين، وحدّث عن غيرها الكثير من تناوشات الدويلات. ثم كان ما كان؛ ضاعت المقدسات ونهبت الثروات وذُلّت الهامات وانتهكت الحرمات، في سنوات من الضياع والغفلة. ثم ها نحن اليوم نستيقظ على صراخ الغاضبين، وعلى صيحات الثائرين، "خرجت الملايين"، تقض مضجع المتجبرين، وتهدم عروش المتسلطين، فهل عشيت العيون أم تاهت القلوب عن هتافات "الله أكبر" -رسالة واضحة لكل طاغية بأن هناك من هو أكبر منه- تهز بلاد الزيتون المباركة، وتجلجل في قاهرة المعز، وتملأ زنقات ودور طرابلس الفخار، وتزهر مع عبق الدماء في شام الوليد، وتسري سريان الروح في اليمن السعيد. فهل ستتعلم الأمة من تجاربها السابقة؟ وهل ستكون حريصة على ألا تضيع الدماء التي بذلت والتي لا تزال تبذل في سبيل تحررها؟ وهل ستصطلح الأمة مع تاريخها وهويتها وأصالتها ورسالتها؟ أم ستمضي كما فعلت مراراً في أنفاق مجهولة المخارج، وتلهث خلف سراب قيعان ممجوجة؟

لقد سئمت الأنفس الأبية طعم الذل، وتعطشت الأرواح النقية لنسائم الحريـة، وحميـت أشواق المظلومين للعدل والمساواة، ونحن نريدها وسطية معتدلة لا تطـرف ولا تحلـل، لا

شرقية ولا غربية بل عربية إسلامية؛ يؤخذ فيها للضعيف حقه من القـوي، ولا شـك أن قوى الظلام في الخارج والداخل سوف تتربص بنهضـة الأمـة، وسـتجعل الطريـق لنيـل حريتها وحقوقها عسير المنال، ولكن مع الصبر والعزيمة والإخلاص تنال المنـى، فهـذي فرصة تاريخية سانحة، لكي يعاد للهوية الثقافية العربية الإسلامية مكانتها الصحيحة في حياتنا؛ وهذا لا يعني أن يحكم رجال الدين كما هو الحال عليه في إيران مثلاً، بل نريـد أن يسود الدستور والقانون والحكم المدني، بشرط ألا تسـتبعد أو تعـادى الشريـعة، وأن تكون هي أحد مصادر التشريع، مع احترام حقوق جميع الأقليات والأعـراق. مـا نريـده هو العدالة الاجتماعية، وأن يكفل الدستور حرية المعتقد، فلا يضطهد عابد لصـلاته، ولا تمنع امرأة حقوقها لحجابها، ولا تستفرد طغمة باغيـة بمقـدرات الـبلاد والعبـاد، وأن تكون الإدراة والمهنة للأكفأ والأصلح. وهذا لا يعني أبداً أن يـتم إهمـال بقيـة المكونـات الثقافية للأمة أو أن يتم إهمال المكون القومي بل أن يوضع كل مكون في مكانه الصحيح وأن لا يأخذ مكان غيره وأن لا يحتل مساحة أكبر من حجمه الطبيعـي وهـذا يسـتدعي بالضرورة أن يتم ترتيب هذه المكونات حسب أهميتها وضرورتها في إطار علاقة تكامـل جدلية، وهذه العلاقة الجدلية بين جميع المكونات الثقافية لن تجد لها عنوان يمثلها أكثر رحابة من عنوان: الثقافة العربية الإسلامية. فهذه الصـيغة هـي الأقـدر عـلى تجسـيد مفهوم المواطنة وعلى تحقيق مقاصد العدالة الاجتماعية.

أزمة الحوار في الثقافة العربية

يشكل الحوار أزمة واضحة بين المتحدثين باللسان العربي، فمن النادر أن يمر نقاش أو حديث عربي بغير تنابذ وصراخ، وتضييع للوقت بغير نفع، وقد درجت بعض البرامج الفضائية على استضافة النخب الثقافية العربية إلى برامجها، فكان المرء يشاهد العجب العجاب، ثم يتساءل ذوو الحلم إذا كان هذا هو حال أهل الرأي والدراية، فما هو حال من هم دونهم من عامة الناس؟ إن العرب أمة واحدة ولها لسان مشترك فمن المستبعد أن تكون المشكلة في إطار اللغة، على الأرجح أن البنية الثقافية التربوية هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن إشكالية اللاتفاهم، وعدم القدرة على خوض حوار مثمر. لأن اللسان العربي بمدلول اللغة ليس أكثر من كلمات، والكلمات إنما هي وعاء للأفكار، والأفكار هي مخرجات العقل، والعقل يتشارك في معالجة معطيات المعرفة مع القلب باعتبار أن القلب مركز رمزي للعواطف. فإذا كان لدينا مشكلة في التفاهم والحوار فلابد أن نبحث عن الخلل في هذه العناصر الثلاث: العقل، القلب، اللسان. فإذا سلمنا جدلاً أن المتحاورين لديهم نفس اللسان ولديهم تفاهم على مدلول الكلمات، فيبقى العنصران الآخران.

أحاديثنا معظمها ثرثرة، ومزاعمنا لا حدود لها، لقائنا فرقة، وحوارنا جدل، إلا أن الجدل بمعناه الفلسفي له دور خلاق وإيجابي كما هو معروف، فمثلاً الجدل عند الفيلسوف هيغل: الفكرة ونقيضها تولد فكرة ثالثة، فجدل التضاد له وظيفة بناء وتقدم، في حين يستخدم المنطق العربي الجدل بمعناه المدمر: الفكرة ونقيضها تدمران بعضهما. كلاً منهما تستنفذ طاقة الأخرى فتكون سبباً في إحباطها، وكذلك يكون حوارنا مجرد رأيي في مخالفة رأيك والنقاش معركة لتصفية الخصم، ولن نخرج برأي ثالث أكثر نضجاً بل يجب أن يبقى في الساحة الفكرة أو نقيضها ولا شيء آخر، إنه حوار الطرشان. فكرتي

مركزية أساسية، وفكرتك ثانوية هامشية، أنا علي أن أتكلم وأنت عليك أن تستمع، مشكلة الحوار لا يكون إلا في مثنى أو جماعة، لذلك فوجودك إلى جانبي في الحوار ليس له دور أكثر من وظيفة استكمال تقاليد الحوار بأن يكون هناك طرف آخر، أليس هذا هو منطق الحوار العربي؟ ينطبق عليه حال فرضية عالم الاجتماع سمير أمين "المركز والأطراف" في علاقة الدول الصناعية بالدول النامية. الأولى مركز والثانية أطراف تدور حوله. والسؤال مرة أخرى لماذا لا نستطيع أن نجري حورات إيجابية؟

نحن نعتقد أنه يمكن فهم بعض أسباب هذه المشكلة من خلال تحليل بعض جوانب العقلية العربية، وهذا ما سوف نحاول فعله هنا، ولكن بإيجاز نتمنى أن لايكون مخلاً.

المجتمعات التي لا تطبق مفهوم العدالة الاجتماعية، تكوّن بيئة مناسبة لنمو ظاهرة التسلط، واتساع مساحة الأنا الفردية على حساب الجماعة، وبالتالي توفر تربة ملائمة لتشكل شخصية الدكتاتور أو الرأي الواحد، غير القابل للنقاش، والذي يتصف بالصحة المطلقة. فالزعيم المتفرد بالسلطة، يرسّخ نظام إدارة المؤسسات الاجتماعية على شاكلة حكمه بواسطة الفرد بدل الجماعة، وهذا يشجع على أن تنتشر روح الفردية في ثقافة وتربية المجتمع، والحوار أحد أشكال السلوك أو التفاعل الاجتماعي بين الأفراد الذين ينفعلون بمثل هذا التربية. إذاً بكلام آخر إن التسلط السياسي هو أحد الأسباب التي تؤثر بصورة غير مباشرة في ظاهرة اللاتحاورية بسبب التسلط في فرض الرأي على الآخر. وظاهرة التسلط ليست دخيلة على المجتمعات العربية، فبنية المجموعات العربية في أساسها عبارة عن قبائل يتفرد في توجيه كلاً منها شيخ أو زعيم قبلي. والتخلف والدكتاتورية عوامل تدعم وترسخ مثل هذه البنية.

من جهة أخرى انخفاض المستوى المعرفي وانتشار الجهل بين مواطني المجتمعات العربية، يشجع عدم القدرة على إدارة حوار ناجح، فعندما يكون الفرد قد خضع لتربية تسلطية تقوم على فكرة الرأي الواحد، فهو في الحوار إما شخص لديه تحصيل معرفي جيد وإلمام بموضوع النقاش – ولا نقصد مستوى تعليمي مرتبط بشهادة جوفاء، بل

مستوى ثقافي- لكنه يتصرف في ضوء التربية التسلطية التي نشأ عليها، فتنعكس في أسلوبه المتعجرف فيكون هذا السلوك حاجز يحول دون تقبل رأيه من الآخرين حتى ولو كان رأيه صحيحاً، أو ربما شخص جاهل فيحاول أن يعوّض نقص المعرفة لديه بالصراخ والزعيق على الطرف الآخر، الذي قد يمتلك معرفة جيدة بموضوع النقاش لكن تحت ضغط تسلط وجهل الطرف الأول لا يستطيع إيصال فكرته أو رأيه. ونادراً ما يلتقي طرفين مثقفين متفاهمين معرفياً في الحوارات العربية دون أن يمارس أحدهم على الآخر نوع من أنواع التسلط والبلطجة الفكرية. والأمر سوف يصبح أكثر وضوحاً بين عموم الفئات شديدة التخلف التي تموج بها المجتمعات العربية، لا سيما وأن الإحصائيات تتحدث عن أرقام مرعبة من الأميين بيننا، وعن عدم التواصلية مع الوسائل التثقيفية عموماً والكتاب الورقي خصوصاً.

جان بياجِه "Jeant Piaget" عالم النفس والإبستمولوجي المعروف تحدث عن مفهوم "الذات المتمركزة في ذاتها" و"الذات الإبيستيمية"[7] الفرق بينهما أن الأولى تتمركز في معطيات حواسها الخاصة وبالتالي مقياس حكمها على الأشياء يكون مقياس ذاتي يعتمد على حدود مداركها، فالعين التي ترينا أن الشمس تدور حول الأرض جعلتنا نعتقد سابقاً أن الأرض مركز ثابت والشمس تابع لها، وقد وضع بطليموس نظريته الفلكية على هذا الأساس، إلى أن تحرر العقل البشري من هذا الوهم مع كشف كوبرنيكوس ومن بعده كبلر. بالنسبة لهذه الذات تكون الحقيقة مرهونة بإدراكها فحسب دون الالتفات إلى غيرها، في حين تشكل الذات الإبيستيمية ذات مفتوحة على نفسها وعلى بقية الذوات الأخرى فمداركها الخاصة قابلة للنقد من جهة وقابلة للتشارك والمناقشة مع مدارك بقية الذوات الأخرى من جهة ثانية. فهي ذات علمية إذا صح التعبير وبمثل فاعلية هذه الذات نستطيع أن نتجاوز حدود المحسوسات ونستنتج المجهولات من المعقولات، فنحن

---

[7] الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، القسم الأول، العلوم الاجتماعية، المجلد الأول، تأليف مجموعة كبيرة من الأساتذة المتخصصين في العلوم الإنسانية، أشهرهم: جان بياجِه، ترجمة مجموعة من المترجمين السوريين، دمشق، 1976، ص90-89.

نعلم اليوم أن الشمس والأرض كلاهما يدور، ويشكلان مع بعض جزءاً منسجماً من نظام فلكي متكامل أو مضبوط. وبمقدار ما يبتعد الإنسان بسلوكه المنهجي عن الذات المتمركزة في ذاتها باتجاه الذات الإبيستيمية، بمقدار ما يحرز تقدماً معرفياً وعلمياً وتكتسب أحكامه على الأشياء مصداقية أعلى. وإذا أسقطنا هذا التقسيم للذوات على الشخصية العربية في الحوار فسوف نلاحظ أنها لا تزال تنتهج أسلوب النوع الأول من الذوات من حيث جعلها مقياس صحة الرأي أو بطلانه مفُصّلاً بمقاس رؤيتها الخاصة للأشياء، في الوقت الذي تستدبر فيه أو تتجاهل كلياً الرأي والمقياس عند الآخر، فهي ذات تفتقد نعمة الانفتاح على الطرف الآخر، ولن نتحرر من إشكالية اللاتحاورية إلا بالتحول باتجاه الذات الإبيستيمية، التي يفترض أن تنسق أفعالها وآراءها فيما بينها وبين الفاعلين الآخرين للوصول إلى صيغة مشتركة وناضجة للحقيقة ولإيجاد الحل الأمثل للمشكلة موضوع الخلاف في الحوار. مستوى الذات بين المتحاورين تلعب دوراً هاماً للتواصل، فإذا التقى متحاوران من مستويين مختلفين فإنه يصعب التفاهم أو الإفادة من التثاقف، فعلى سبيل المثال شاهدنا في إحدى الفضائيات العالمية الناطقة باللغة العربية حوار بين ضيفين حول مسائل سياسية ساخنة في المنطقة العربية، استمر الحوار لأكثر من أربعين دقيقة دون أن يصل الطرفان لأي تفاهم فيما بينهما حتى في أبسط المسائل، على الرغم من أن كليهما يتحدثان نفس اللغة ويصدران عن نفس البيئة الاجتماعية، لكن كلاً منهما كان ينتمي لمستوى من الذوات مختلف عن الآخر، فالأول هو باحث سياسي متمرس على منهجية الذات الإبيستيمية، في حين كان الثاني يحمل نفس اللقب الأكاديمي ولكنه يمارس أسلوب الذات المتمركزة في ذاتها وبالتالي تعذر التفاهم فيما بينهم.

في إطار مشابه يتحدث المفكر مالك بن نبي في مؤلفه (ميلاد مجتمع) عن ما يسمى "بشبكة العلاقات الاجتماعية المقطوعة" بين فئات المجتمع كأحد أسباب ضعف المجتمع وتفككه وجعله عرضة للاستعمار. وبمعنى من المعاني يمكن أن تنتج مثل هذه الشبكة

المقطوعة بسبب اللاتحاورية أو الفشل في الحوار بين فئات المجمتع، والعكس قد يكون كذلك صحيح، فإذا كانت شبكة العلاقات الاجتماعية بين المتحاورين أساساً مقطوعة فمن الصعب أن يتقبل كلاً منهم رأي الآخر، وبما أن مجتمعاتنا العربية تغوص في أوحال خلافات وصراعات سياسية ومذهبية وطبقية عنيفة- وصلت إلى حد أن تحتل دولة عربية دولة عربية أخرى- فمن الطبيعي أن تتقطع شبكات التواصل الاجتماعي بين فئات المجتمع الواحد وبين بقية المجتمعات الشقيقة، وبالتالي يصبح من المنطقي أن توجد صعوبة في التحاور بين المفكرين والسياسيين ورجال الدين – وكذلك العوام- في المجتمعات العربية. وهنا لا نستطيع الزعم أننا استوفينا جميع أسباب أزمة الحوار في الثقافة العربية في هذه المقالة الصغيرة المتواضعة، لكن نأمل أن نكون قد وفقنا فقط في عرض طرف من أطراف هذه المشكلة وذلك لدفعها إلى ساحة الحوار بين من هم أحق منا في تجلية أسباب هذه الأزمة المستعصية في ثقافتنا الراهنة.

الهزيمة الثقافية؛ كيف؟ ولماذا؟

قبل أن ندخل إلى المناقشة لا بد لنا من توضيح أن كلمة "ثقافة" وكلمة "حضارة" من أكثر المفاهيم المُشكلة، التي أختلف المفكرون في تعريفها حتى أن بعضهم احصى أكثر من ألف تعريف لهما، وليس خفياً على أحد أن كلمة "Culture" أو "Kultur" التي نترجمها إلى كلمة حضارة عادةً، تشير بمعظم اللغات الأوروبية إلى مفهوم ثقافة، لذلك حتى لا ندخل في هذا اللبس، فإننا سوف نستخدم المصطلحين بصورة إجرائية في حدود هذه المقالة فقط، فسوف نجعل مفهوم الثقافة متضمن في مفهوم الحضارة، وسوف نفهم مفهوم حضارة أمة ما، بأنها تقوم على دعامتين أساسيتين هما: المكونات الثقافية، والمكونات المادية، تشكل الأولى الثقافة بمجملها ونقصد بها هنا العوامل أو الجوانب الإنسانية الروحية والعقلية من الحضارة، في حين تتكون المكونات المادية من بقية العوامل. ولمزيد من التوضيح نشبه مفهوم الحضارة بالإنسان، الذي يتكون من الجزء الروحي والعقلي وهو ما يقابل فكرتنا عن الثقافة هنا، ومن الجزء الجسدي، الذي يقابل الجوانب المادية من الحضارة. وكما تقوم حياة الإنسان على تكامل وتفاعل الروح والجسد، كذلك فإن الحضارة تقوم على التفاعل والتكامل بين العناصر الثقافية والمادية. ثم عندما نتكلم عن الثقافة العربية، التي هي موضوع هذه المقالة، فإننا سوف نميز بين نوعين منها: الأول عربي خالص يضم عناصر عربية من مثل (العرق، اللغة، التاريخ ...إلخ)، والثاني عربي إسلامي يتكون من الثقافة العربية مضافاً إليها التشريع الإسلامي، ونحن لا نقصد المعنى الحرفي لكلمة إضافة بل استخدمنا الكلمة من أجل التوضيح فقط، فالمقصود هنا هو أن الإسلام يشكل الحامل الأساسي الذي تتأسس عليه

بقية المكونات الثقافية الأخرى في الثقافة العربية الإسلامية، وهذا يعني أن الثقافة أوسع من الدين وأن الدين يكون عادة أحد مكونات الثقافة، مع الفرق أنه في حالة الثقافة العربية الإسلامية، يشكل الإسلام المكون الأساسي الذي تتبع له بقية المكونات الثقافية وليس العكس، أما في حالة الثقافة العربية الخالصة فإن اللغة أو العرق أو أي مكون آخر قد يشغل دور الحامل الأساسي، وهذا حسب ما نعتقده من أخطر الانحرافات التي أوصلت مجتمعاتنا إلى حالة الضعف والتخلف الحالي، وهنا يجب كذلك منذ البداية أن نوضح أنه يوجد فرق بين الإسلام بوصفه تشريعاً إلهياً، وبين الفكر الإسلامي بوصفه نتاجاً بشرياً يصيبه ما يصيب بقية ضروب الفكر من انحراف وجمود وغيره ، كما كنا قد بينا ذلك في "المدخل المنهجي" لهذا العمل. وبشكل عام فإن العناصر التي تتكون منها ثقافة ما تتبادل أدوار القوة والضعف من حيث الموقع الذي تشغله بين بقية العناصر الثقافية الأخرى عبر المراحل التاريخية المختلفة، فقد مر على المجتمعات البشرية أدوار سيطر فيها العنصر الأسطوري كما هو الحال في إمبراطوريات العالم القديم على ضفاف الأنهار العربية، وحضارات أمريكا الجنوبية وغيرها، في حين سيطر العنصر الديني في العصور الوسطى، ثم نجد سيطرة للعنصر المعرفي العلمي في بعض الحضارات المعاصرة في الغرب وبعض مناطق آسيا وأستراليا. أما الثقافة العربية المعاصرة فقد تمّ فيها تنحية العنصر الديني من موقع الصدارة أو المركز ليشغل محله عناصر ثقافية عربية أخرى أهمها اللغة والعرق، لذلك فإن وصف الثقافة العربية المعاصرة بكونها عربية هو أكثر صحة من كونها عربية إسلامية، ونحن نعتقد بأن هذا الشكل المعاصر من الثقافة العربية يعاني مرارة الهزيمة، والفشل، والتخلف، وبصورة غير مباشرة فإننا نعتقد أن المسؤولية تقع على عاتق التبديل أو التشويه الذي قامت به الأجيال المتأخرة بين أولويات ومواقع المكونات الثقافية، والذي نتج عنه تبدلات عميقة سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وعلمية ساهمت جميعها في إضعاف موقع ثقافتنا ومكانتها بين الأمم، وهذا بالضرورة ينعكس على قيمة ومكانة الإنسان العربي ووضعه بصورة مباشرة داخل

مجتمعه وخارجه، وكل من تجول من العرب أو عاش في الدول الغربية والشرقية يدرك بشكل واضح هذا المعنى.

ثم إنه لكي نستطيع فهم بعض خصائص ما يسمى (بالهزيمة الثقافية) في مجتمعاتنا العربية والإسلامية يتوجب علينا أن نحاول أولاً فهم كيف يحدث التحول الثقافي لجماعة ما من حال إلى أخرى فربما سوف يساعدنا هذا كثيراً في معرفة أسباب هزيمتنا الثقافية أمام الآخر، وعلى وجه التحديد الآخر الغربي القريب جغرافياً، والمشترك معنا بوشائج عميقة تاريخياً. ويجب هنا أن نعيد المرة تلو الأخرى طرح التساؤل حول هذا الذي قررناه من غير مناقشة: هل حقاً ثقافتنا مهزومة أمام الثقافة الغربية؟! أم أن هزيمتنا نفسية ومادية أكثر مما هي ثقافية؟! هل يوجد حقاً ضرورة حتمية للترابط بين الهزيمة العلمية والتقنية بالمعنى الخاص، والهزيمة الثقافية والمعرفية بالمعنى العام والشامل، فتأتي الثانية تابعة للأولى بالضرورة؟

البعض اعتقد بأن الهزيمة الثقافية تأتي كتابع للهزيمة العسكرية والسياسية والاقتصادية، كما هو عليه ظاهر الحال في شؤون الدول والممالك والحضارات. بمعنى أن مميزات الثقافة تتحدد بالحالة التي تفرضها ظروف القوة والضعف أو السيطرة أو الانحسار على المستوى المادي بمختلف أنواعه، وبالتالي يأتي السؤال: هل إذا عكسنا العلاقة سوف تبقى كذلك صحيحة؟ أي هل يمكن القول أنّ الفعل يكون أولاً ثم تأتي الفكرة؟ هل يحدث التغير المادي أولاً ثم يحدث بعده التغير الثقافي؟ وهل حقاً يمكن قراءة التطور الثقافي لأمة من الأمم أو مجتمع ما بهذه البساطة؟ أم أن الأمر يجري على النقيض من ذلك، كما يرى البعض مثلاً: بأن التغير الفكري أو الثقافي يحدث في البداية ثم يأتي التغير المادي كتابع له؟ أم أن العلاقة تكون جدلية بين المادي والثقافي؟ أم أنه يمكن أن تصح كلتا الحالتين كأن يسبق التحول المادي للجماعة ثم يحدث التغير الثقافي أو العكس؟ طبعاً هذا على فرض أن البعد الثقافي يقصد به الجوانب الفكرية بالمجمل، لأن بعض التعاريف تجعل الجوانب المادية متضمنة في تعريف الثقافة - كما بينا. لنحاول

هنا فهم ما يحدث من خلال بعض الأمثلة، ولنرى إن كان من الممكن الإجابة على بعض هذه الأسئلة ومن ثمّ فهم ما يحدث لنا على المستوى الثقافي.

في الإطار العلمي التنظيري، صاغ كارل ماركس (1818 -1883)، (فرضيته) الجدلية المادية المشهورة على (فرض) أن العناصر المادية تتشكل أولاً ثم تتموضع العناصر الثقافية بوصفها تابعةً أو ناتجةً عن الأولى، فالصراع الطبقي في المجتمع يحُدث تطوراً وتبدلاً مادياً في شكل النظام الاقتصادي، ومن ثم يتم إنتاج أو خلق العناصر الثقافية بما فيها القيم الأخلاقية والدينية التي تلبي أو تعكس غالباً حاجات الطبقة المسيطرة مادياً. وبمعنى آخر فإن التبدل المادي يحدث أولاً ثم ينتج عنه تبدل ثقافي، وبالتالي فإن الطبقة المسيطرة اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً سوف كذلك تسيطر ثقافياً وأخلاقياً. وبصورة غير مباشرة يفترض هذا الأمر أن أخلاق وقيم الطبقة المسيطرة أو التي تطورت اقتصادياً أو حدث تبدل في شكل إنتاجها الاقتصادي سوف تمتلك كذلك قيماً وثقافة أكثر تطوراً من الطبقات التي هي دونها في سلم التطور المادي. فمثلاً: قيم وثقافة المجتمع الإقطاعي تكون أقل رقياً في سلم التطور من أخلاق وثقافة المجتمع الرأسمالي. ولو أردنا أن نضع وجهة النظر هذه على محك الصحة التاريخية لوجدنا مثلاً: أن الدراسة التاريخية الموضوعية تبين أن قيم وأخلاق المجتمعات التي هي دون مرحلة المجتمع الإقطاعي في أمريكا الجنوبية ومجتمع الطبقات الدينية في الهند، كانت تمتلك نظاماً قِيَمياً وثقافة تكافلية اجتماعية أكثر رقياً وتحضراً بما لا يدع مجالاً للشك من أخلاق المستعمر الذي دمر بنية هذة المجتمعات وقام بنهبها. ولا نعتقد أن الأمر يحتاج إلى عظيم برهان في حالة المجتمعات العربية والإسلامية التي كانت في طور المرحلة الإقطاعية مع حالة المستعمر الأوروبي، هذا على فرض أنه يمكن فعلاً الحديث عن أنظمة اقتصادية ومراحل تراتبية بصورة مجردة أو على الشكل الذي رتبته النظرية الماركسية، حيث أن الأمثلة والشواهد التاريخية تبين أنه لا يشترط أن يخضع التطور في وسائل الإنتاج على نفس الوتيرة، فلا توجد ضرورة أن يتحول النظام الإقطاعي إلى

رأسمالي، فقد يحدث العكس ويتم التطور باتجاه رجعي أو عكسي من الرأسمالي إلى العبودي، وليس أدلَّ على فشل هذا التصور من كون النظام الاقتصادي الاشتراكي في روسية بدلاً من أن يتطور باتجاه الشيوعية تحول بعد سقوط الاتحاد السوفياتي بشكل تدريجي إلى الشكل الرأسمالي والاحتكاري إذا صح التعبير. على أن الفرضية الماركسية لم تصبح خواء من الفائدة حتى بسقوط الاتحاد السوفياتي بل يمكن أن تكون مفيدة بشكل كبير في تقديم تفسير جزئي لبعض مظاهر التطور الاقتصادي والاجتماعي. ويمكن للمرء أن يفهم من هذا الكلام وبصورة غير مباشرة أنه ليس بالضرورة أن يرافق التقدم المادي بمختلف جوانبه العسكرية والتقنية والاقتصادية تقدماً قيمياً وأخلاقياً، بل قد يكون الأمر على النقيض من ذلك كما هو الحال في الأمثلة السابقة، وربما هذا يدعم وجهة نظر ابن خلدون، الذي رأى بأن النظام الأخلاقي والفضائل تسير بشكل عكسي مع التقدم الحضاري أو العمراني، فالفضائل والقيم في المجتمع البدوي هي أوضح وأظهر مما هي عليه في المجتمع الريفي أو الحضري، وكذلك فإن المجتمع الريفي خير من المجتمع المدني (نسبة للمدينة)، هذا على الرغم من أن ابن خلدون يُعتبر من المصادر الهامة للفرضية الماركسية في ربط التبدل العمراني في بعض جوانبه بالأسباب المادية، إلا أنه من المعروف أن ابن خلدون يركز على العصبية الدينية أو القومية كعامل أساسي في نشوء الممالك أو فسادها.

في مقابل وجهة النظر الماركسية التي قدمت العناصر المادية وجعلتها الأرضية التي تبنى عليها العناصر الثقافية الأخرى وجعلت العلاقة بينهم حتمية! صاغ مؤسس علم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864 -1920) وجهة نظر معاكسة أو مخالفة، تمثلت في فرضيته "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية".

فرضية فيبر تقوم على أنّ الأولية تكون للقيم وللعناصر الثقافية بالمجمل على العناصر المادية. الإصلاح الديني الذي حدث في المسيحية في المجتمع الألماني من خلال المذهب البروتستانتي خلق قيم جديدة شجعت أخلاق العمل أو المهنة (beruf, profession)،

وكذلك الأمر في المذهب الكالفني أو الكالفينية في إنجِلترا، هذه القيم الدينية الجديدة تميزت عن الأخلاق الكاثوليكية بأنها شجعت على مزاولة المهنة وعلى الإقبال على النشاط التجاري والصناعي في المجتمع من خلال ربط مفهوم التحرر من الخطيئة أو الخلاص المسيحي الذي كان يتم بواسطة أخلاق الرهبنة والعزلة ومعاقبة النفس في التقاليد الكاثوليكية إلى مفهوم الجد والاجتهاد في النشاط والعمل، وتحريض الفرد على الفاعلية المهنية الإيجابية، وكذلك شجعت البروتستانتية من جهة أخرى على أخلاق الزهد والتقشف في الحياة، بحيث يتم الإنفاق على الضروريات دون الإسراف، وهذا يعني باللغة الاقتصادية دخل كبير وإنفاق قليل، الأمر الذي ضاعف المدخرات وبالتالي تشكل رأس المال، وبمعنى آخر فإن القيم الدينية الجديدة كانت السبب المباشر في خلق النظام الرأسمالي في أوروبا الغربية، أي أن العناصر الثقافية شكلت العناصر المادية، وهذا على عكس التصور الماركسي. تشكل فرضية "ماكس فيبِر Max Weber" (1864-1920) إعادة اعتبار للعنصر الثقافي (الأخلاق أو القيم الدينية) على المادي (العنصر الاقتصادي)، بحيث يصبح التبدل الثقافي سابقًا على التبدل المادي أو بلغة أخرى الفكرة تسبق الفعل، بدلاً من اعتبار أن الفكرة مجرد مبرر أو تابع للفعل. ومثل ما فعل ماركس حاول كذلك فيبر أن يستشهد على صدق فرضيته من خلال دراسة حركة التطور الاجتماعي مبيناً صلاتها بما يحدث من تبدل على صعيد القيم الدينية، وتبعيتها له، فوضع كتابه الموسوم "الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية" وكذلك كتابه الضخم والهام جداً "الاقتصاد والمجتمع"، فضّمنّ الكتاب الأول دراسة موسعة عن القيم اليهودية والبوذية والكنفوشية والإسلامية، وحاول استنتاج الدور الذي لعبته قيم كل دين في خلق النظام الاقتصادي في المجتمع التابع له. وكملاحظه جانبية هنا نقول للأسف كانت نظرته سطحية وسلبية في دراسة وفهم القيم الإسلامية، علماً أن فيبر مشهود له بالصرامة العلمية والسعي الحثيث للوصول للموضوعية العلمية في دراساته، ولكننا نرجح أن سبب ما ألمّ به من سوء فهم للإسلام كان ناتج عن المصادر التي اعتمد عليها كمراجع عن الوضع القيمي والاقتصادي في العالم الإسلامي. في حين جاء الكتاب الثاني مشتمل

على توضيح مفصل ودقيق لأهم المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بما فيها تصوره لنظرية تفسير(فهم) الفعل، والعلاقات الاجتماعية، وأنواع الأنظمة السياسية أو أشكال الحكم ومبررات سلطاتها. كل هذه الدراسات جعلها فيبِر في سبيل خدمة الفكرة الأساسية في فرضيته، وهي أن العناصر الثقافية تكوّن العناصر المادية وليس العكس، وبالتالي إذا كانت البنية الثقافية متخلفة أو إذا كانت القيم الدينية سلبية بالمعنى الكابح للفاعلية فسوف ينتج عنها نظام مادي اقتصادي وتقني متخلف، ربما كانت فرضية فيبِر جديرة بأن تتطبق على الحركات الصوفية في المجتمعات الإسلامية ودورها في تغييب الفرد عن حياة النشاط والفاعلية والانسحاب به إلى عوالم الوهم والكسل. بالطبع هناك انتقادات كثيرة لفرضية فيبر كما هو الحال مع فرضية ماركس، منها مثلاً أن البلدان الكاثوليكية مثل فرنسا وإيطاليا استطاعت بعد فترة وجيزة أن تلحق بالثورة الصناعية والرأسمالية التي حدثت في ألمانيا البروتستانتية وبريطانيا الكالفنية، وأن الصين البوذية التي يفُترض أن قيمها الدينية سوف تمهد لبنائها النظام الرأسمالي، حدث أن تحولت للنظام الاشتراكي مع الحكم الشيوعي. ورغم ذلك كما هو الحال في الفرضية الماركسية، تستطيع الفرضية الفيبرية أن تفسر بعض جوانب التطور الاجتماعي دون أن تحسم الإجابة على السؤال هل الأولية للعناصر الثقافية أم للعناصر المادية؟

ومن الطبيعي أن تظهر فيما بعد وجهات نظر وفرضيات توليفية أو جدلية أو بنيوية أو وظيفية لتحديد شكل العلاقات بين المكونات المادية والثقافية في تفسير حركة التطور أو التراجع الحضاري. وكثيراً ما تم الحديث عن تأثير البعدين الإيديولوجي والسياسي في صوغ الفرضية، ففي حين كانت تترافق الفرضية الماركسية مع التطلعات الثورية وحركات التغيير والتحرر في المجتمعات المُستَعمرة والشعوب المغلوبة على أمرها من قبل جماعات متنفذة ومتسلطة على السلطة السياسية في المجتمع، بغية تبرير حتمية عملية التغيير والتحرر أو التطور، كانت في المقابل فرضيات أخرى مثل فرضية فيبر والبنيوية

والوظيفية والبنائية والتواصلية وغيرها، تعكس الرغبة في المحافظة على الوضع الاقتصادي والاجتماعي القائم وخاصة في المجتمعات الغربية والرأسمالية.

نريد الآن بعد عرض فكرة موجزة عن بعض جوانب التصورات العلمية أو التفسيرية لعلاقة المكونات الحضارية فيما بينها وأولية العناصر المؤثرة في غيرها كما رأتها بعض الفرضيات العلمية، أن نعود مرة أخرى إلى محاولة فهم ما جرى ويجري في وضع أو في حالة المجتمعات العربية والإسلامية، وهل ثقافتنا مهزومة أم نحن منهزمين نفسياً، وما هي أشكال هذه الهزيمة، وهل يمكن أن نفهم لماذا نعاني من هذه الظاهرة، وهل يمكن كبح أو التخفيف من أسباب تفاقم هذه الظاهرة؟

الاعتماد على فرضية لتفسير التطور الحضاري لأمة من الأمم سوف يفضي لا محالة إلى اختزال واستبعاد عناصر مشاركة في عملية التحول أو التشكل، ولكن يمكن فقط من الناحية الإجرائية أن يتم الاسترشاد بوجهة نظر ما، من خلال تركيز الاهتمام على بعض العناصر بعينها، والتي يعتقد الباحث أنها أكثر أهمية من غيرها في صناعة الظاهرة موضوع البحث، ولكن ذلك يكون بشرط ألا يستبعد أو يغلق الباب أمام أن يكون لبقية العناصر دور مؤثر وإن اختلفت نسبة تأثيره مقابل غيره من العناصر. لذلك يبدو لنا أن الحدث الهام الذي غيّر تاريخ البشرية عامة والأمة العربية خاصة من خلال ظهور المجتمع الإسلامي، لم يكن ناتجاً بدايةً عن تبدل في الشروط المادية كتغير نمط الإنتاج أو تبدل القيم الاقتصادية، كما افترض بعض المفكرين الماركسيين في فترة رواج بضاعتهم من تفسير التحولات الكبيرة التي حصلت في جزيرة العرب قبل أربعة عشرة قرن، بانقلاب قامت به طبقة التجار المكية، وأنها كانت المسؤولة عن ظهور دعوة الإسلام. مثل هذا التفسير يعكس بلا شك رؤية سطحية مخالفة للحقائق التاريخية، وخاصة أن طبقة التجار المكية كانت من أكثر الفئات معاداة لدعوة الإسلام. إننا نعتقد أن الدعوة الإسلامية لم تعتمد ولم (تركز) في لحظة التشكل الأولى التي بدأت مع الدعوة السرية للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على تغير العناصر المادية أو أنها كانت ناتجة عن

تطور أو تبدل حدث على مستوى العناصر المادية، بقدر ما كانت ناتجة عن ضغط تمارسه العناصر الثقافية التي تمثلت باستعداد وحاجة الأنفس والعقول إلى نظام تشريعي واعتقادي جديد، ونحن لا نغفل هنا العناصر المادية كما ذكرنا، ولكن نرى أن العناصر الثقافية كان لها الوزن الأثقل، والدليل أن الدعوة لم تبدأ بالمطالبة بتغيير النظام الاقتصادي المتمثل بالنظام الربوي، ونظام الاسترقاق، بل كان مطلبها الأول متركزاً في تغير المرجعية القيمية، "من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد"، إنها أشبه بتغيير رؤيتنا أو وجهة نظرنا إلى العالم بالمعنى الاصطلاحي الذي يستخدمه الفيلسوف "فليهلم دلتاي Wilhelm Dilthey" (1833-1911) في فلسفة الحياة، مع ملاحظة أن المرجعية لهذه الدعوة – في الإسلام- لا تكون الرؤية الإنسانية للعالم كما افترض دلتاي، بل تكون الرؤية والمرجعية الإلهية. إذاً نحن نفترض أن العناصر الثقافية القيمية والأخلاقية كانت الأسبق منطقياً في خلق التحول والتطور في المجتمع وهذه المنظومة القيمية كانت تفترض وتساهم في خلق بقية الأبنية التالية، وبذلك بدأت معالم المجتمع الإسلامي بالظهور تباعاً من مختلف النواحي الاقتصادية والسياسية وغيرها، ولعل ذلك كان أحد أسباب أو من حكم التدرج في الشريعة الإسلامية، فالمجتمع كان في حالة تخلّق يتطور بتطور الفاعل الاجتماعي وبقدرته على الاستيعاب وعلى تهيئة الظروف المادية لتَحقُّق الفكرة أو الحكم الشرعي في السلوك العملي والنشاط المادي. نؤكد مرة أخرى أننا لا نشجع فكرة إمكانية انفصال العناصر المادية عن العناصر الثقافية في تكون المجتمع وتطوره، ولكن يمكن الحديث عن تمايز أو أسبقية منطقية للثقافي على المادي في الحالة الإسلامية. والعلاقة بين الطرفين علاقة تداخل تكاملية جدلية فبغير الثقافي لن يظهر المادي وبغير تهيئة العنصر المادي لن يتمكن العنصر الثقافي من ممارسة وتمثل دوره في الواقع. وإن كان من الواضح أن العنصر الثقافي يشغل نقطة المركز في الحضارة الإسلامية، ويتمتع بطاقة كامنة بالقوة "كبذرة التفاح التي هي شجرة بالقوة". وهذا سر من أسرار الثقافة الإسلامية، لا بد أن يلقى اهتماماً شديداً من باحثينا وخاصة الشباب منهم، وقد لوحظ ذلك بعض مراقبي حركة التطور التاريخي للمجتمعات

الإسلامية، فقد عبر أحد المستشرقين عن إعجابه الشديد بالديناميكية والحيوية المذهلة التي يستطيع فيها الإسلام أن يجدد نفسه، وقد ميز حوالي أربع عشر نقطة أو مرحلة ازدهار ونهوض حضاري في تاريخه. إن التجارب التاريخية اثبتت مراراً بأن العناصر الإسلامية الثقافية قادرة على الصمود والبقاء على قيد الحياة في أي حالة وفي كل الظروف، وحتى في أوقات الاندحار العسكري والدمار الاقتصادي والسياسي، الذي تعرضت له المجتمعات الإسلامية، وليس أدلّ على ذلك من تجربة الغزو التتاري في القرن السابع للهجرة وقبلها وبعدها الحروب الصليبية في القرون الوسطى والحديثة. إن تدمير عاصمة الخلافة الإسلامية بغداد على يد التتار، والانكسار العسكري المريع، وخبوت الشروط المادية، لم يستطيع القضاء على العناصر الثقافية في الحضارة الإسلامية، بل كانت النتيجة كما هو معلوم تاريخياً بأن هزمت العناصر الثقافية (الإسلامية) العناصر المادية المعادية (السيطرة العسكرية التتارية)، حيث أفضت فيما بعد إلى تبني شعوب القوقاز للثقافة الإسلامية. ربما يحتاج البعض إلى مزيد من البرهان على قوة الثقافة العربية الإسلامية، فقد يقول قائل إن التتار قد تفوقوا من الناحية العسكرية بالفعل، ولكن يجب أن لا ننسى أنهم كانوا يمثلون ثقافة أدنى من الناحية العلمية والمعرفية، بل ربما كانوا شعوب شبه بدائية إذا ما قورنوا بشعوب المجتمعات الإسلامية آنذاك! نقول هذه وجهة نظر تستحق الوقوف عندها، وحتى ندعم فكرتنا دعنا نأخذ أوضاعاً مختلفة، تكون فيها الحالة المعرفية والعلمية والتقنية بما فيها العسكرية والسياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي هي في غاية التخلف والجمود والضعف كما هي عليه اليوم مثلاً، فلا يتخيل المرء أنه يوجد ظروف أسوأ مما هي عليه حالة التخلف الحضاري الذي تتلبس المجتمعات العربية والإسلامية اليوم، ولكن رغم ذلك ورغم التدافع الشديد الذي يجده العالم الإسلامي من الثقافات الأخرى التي احكمت سيطرتها على أنفاسه، إلا أننا نلاحظ كما يلاحظ جميع العالم بأن العنصر الثقافي الحامل للحضارة الإسلامية، ألا وهو الإسلام حتى في هذه الظروف المعقدة والحالكة يفرض قدرته ليس على البقاء فحسب، بل القدرة المذهلة على الانتشار، مع ملاحظة شديدة الأهمية، الانتشار أين؟ هل

في المناطق الأكثر تخلفاً من الوسط العربي؟ لا بل في أكثر المجتمعات تحضراً وأكثرها تقدماً في جميع المجالات العلمية والتقنية و(الثقافية). دونكم الاحصائيات القادمة من الشرق والغرب عن عدد المتبنين للعنصر الثقافي الرئيسي (الإسلام)، الذي تأسست عليه الحضارة العربية والإسلامية. وحتى لا يحدث اللبس نؤكد مرة أخرى بأن الثقافة أشمل من (الدين)، ولكننا استخدمنا كلمة العنصر الثقافي في الحالة العربية هنا بمعنى (الدين الإسلامي)، والذي هو الحامل الرئيسي للثقافة والحضارة العربية بالمعنى العام الذي يشمل مكوناتها المادية: الاقتصادية والتقنية، والعلمية، ومكوناتها الثقافية: الروحية والفكرية والنفسية. ونريد أن نخلص من وجهة النظر هذه، بأننا نعتقد أن المنظومة القيمية التي تستند إليها الثقافة العربية والإسلامية، ليست في حالة انهزام في المواجهة الثقافية مع الآخر، بل بالعكس تماماً إنها في حال توثب وفاعلية لا مثيل لها. إلى الدرجة التي يتخيل فيها المرء بأن بقية عناصر الحضارة العربية هي عالة عليها، بل كثيراً ما تكون من عوامل عرقلة فاعليته، وهذا ربما يفسر قول روجيه غارودي "الحمد لله أني تعرفت على الإسلام قبل المسلمين". ونحن نرى بأن الثقافة المؤسسة على المكون الإسلامي الصحيح لا يمكن هزيمتها مقابل أي ثقافة أخرى. ويبرر هذا الرأي زعم الشريعة الإسلامية بأنها إلهية المصدر، وبالتالي فهي الأقدر على فهم وتلبية فطرة الإنسان، ولا يمكن للثقافات البشرية مهما كانت درجة تطورها أن تجاريها. لذلك يلاحظ المراقب بأن أغلب المتحولين للشريعة الإسلامية في البلدان المتقدمة هم من النخب المتميزة كالعلماء والمفكرين والمثقفين وأصحاب الشهادات العالية. ونحن نعتقد أنه من أكبر العوامل التي تشكل حاجزًا يحول دون تسريع إقبال الناس في المجتمعات الغربية على تبني الثقافة الإسلامية هو الجاليات الإسلامية وخصوصاً العرب والأكراد والأتراك، فهذه المجموعات تتحدث باسم الإسلام ولكنها في حقيقة الأمر تخضع للتشوهات التي أصابت البنية الثقافية في المجتمعات التي صدرت عنها، بحيث قدمت مكوناتها العرقية واللغوية على المكون الإسلامي، فغدت تعكس حالة من التخلف الشديد، فخذ مثلاً أن

يقوم العربي بممارسة التقاليد العربية التي هي في مجملها بدوية وجاهلية فكيف سيكون سلوكه إذا لم يستند إلى المرجعية الإسلامية الصحيحة.

إذاً نود الآن أن نعيد صياغة ما توصلنا إليه، لنقول بأن الثقافة العربية الإسلامية لا تعاني من حالة الهزيمة أمام الثقافات الأخرى بل بالعكس. في حين أن الثقافة العربية التي استبعدت أو وضعت المكون الديني في موقع هامشي هي التي تعاني من حالة الانهزامية أمام الآخر. وهذا لا يتعارض مع كون الهزيمة العسكرية والسياسية والاقتصادية متحققة في كلتا الحالتين، مع فرق أنه في حالة الثقافة العربية الإسلامية تكون مقومات النهوض الحضاري ممكنة أما في حال الثقافة العربية - حسب وجهة نظرنا الخاصة - فهي ممتنعة! ووجهة النظر الخاصة هذه تستند إلى مبررات منطقية منها: أن الثقافة العربية القومية التي فرضتها الأحزاب الغبية في النصف الثاني من القرن المنصرم على مجتمعاتنا- جاعلةً نصب عينيها محارب المكون الروحي الديني للأمة في كل مناسبة- ما هي في حقيقتها سوى استبدال ثقافة الإسلام العالمية والمفتوحة على كافة الفضاءات بثقافة القبيلة الضيقة الموغلة في التخلف والجاهلية، ثقافة عنصرية كان أول من احترق بنيرانها هو مجتمعاتنا، التي تحتوي على نسيج متنوع من القوميات. ومن غير المعقول أن تستطيع ثقافة القبيلة البدوية المتخلفة أن تصمد أمام تحدي الثقافات الغربية المتقدمة والمتمدنة، والتي تكون فيها المواطنة مبنية على أساس القانون لا على أساس الدم. والأمر ينطبق على معظم الجوانب الثقافية، فكيف يمكن مثلاً للأحزاب السياسية المستبدة، التي تحكم مجتمعاتنا أن تجاري الفكر السياسي في الغرب إذا كنا نحن بالأساس قد استوردنا هذه الأفكار واجتثثناها من بيئتها الأصلية، فهل يعقل أن تجاري النسخة المزيفة التي عندنا النسخة الأصلية التي عندهم. هذا عدا أن الفكر السياسي الغربي قد مر بمراحل تتطور ونضج تاريخية حتى وصل إلى ما وصل عليه اليوم. وبكلام آخر إن القطع مع الإسلام في الثقافة العربية يعني بشكل واضح حرمان الحضارة العربية بمكوناتها الثقافية والمادية من تواجدها في نسق تطورها

التاريخي والطبيعي، والعودة بها إلى مرحلة القبيلة، وهذا ما يفسر بأن الوضع الثقافي والمادي في الدول العربية اليوم قريب جداً من الحالة البدوية، ولا تغرنك المسميات التي نملأ بها قواميس اللغة، وعناوين الجامعات والمعاهد وما يسمى مراكز البحث وغيره. ويكفي أن تعلم أن واحداً من كل ثلاثة أفراد تقريباً في مجتمعاتنا لا يعرف القراءة والكتابة، وهو يقطن على مرمى حجر من جيرانه الأوروبيين، الذين يُسيرون المراكب إلى الفضاء. عندما تصطلح الأمة مع ذاتها وتعرف قدرها وقدر ما تملك، عندها فقط سوف تتوفر إمكانية نهوضها من جديد. إن الشكل الوحيد الذي يجعلك محترما بين الآخرين هو أن تحترم ذاتك لا أن تتبرّأ منها وتتمرد عليها وتسعى لتدميرها، وقد قالتها العرب "ومن يُهِن نفسه فلا مُكرم لها".

ونريد الآن أن نتحدث قليلاً عن بعض أشكال الهزيمة الثقافية على خلفية الهزيمة العسكرية والتقنية، وعن دور العامل النفسي في مضاعفة تأثيرها السلبي.

تتبدى آثار الهزيمة الثقافية في مجتمعاتنا العربية من خلال تبني ثقافة الغرب بوصفه المنتصر حضارياً، تبنٍ أعمى وشاملاً، تتزعمه وتستجيب له بدايةً النخب السياسية والثقافية العليا في المجتمع، ثم تسري عدواه إلى بقية الفئات والطبقات الاجتماعية الأخرى. فنحن نحاول محاكاة ثقافتهم بشكل يدعو للسخرية، نريد أن نلبس ونأكل ونغني ونرسم ونرقص ونفكر مثلهم تماماً دون أن نترك لهويتنا أية خصوصية، وأذكر في أحد المرات أنني دخلت إحدى صلات عرض الألبسة الغالية جداً، فسألت عن سبب غلاء الثياب على الرغم من أن شكلها مضحك؟ فكان جواب المسؤول بأن هذه الألبسة هي أرقى وأفخم أنواع الألبسة في أوروبا، ثم صادف بنفس الشهر أنني شاهدت برنامج على محطة ألمانية، يجري لقاء مع مصممي الثياب وكان منها ما يشابه تلك التي رأيتها في صالة العرض، فكانت العبرة المثيرة للدهشة، بأن المصمم قال بأنه استوحى هذه التصميمات من لباس القبائل الجرمانية القديمة، التي كانت تعيش في الغابات بصورة بدائية؟!

ثم نحن سوف نقوم بارتداء هذه الثياب ودفع الأثمان الباهضة في سبيلها، تساءلت حينها ماذا يحدث لو أننا عرضنا في تلك الصالة ثياب كانت تُلبس من قبل القبائل العربية في الفترة البدائية؟! هل كان الزبون العربي سوف يرتديها ويدفع مقابلها النقود؟

في هذا المعنى يسخر الأستاذ عبد الوهاب المسيري رحمه الله، من أنه يتوجب علينا أن نبدل ثيابنا في العام مرتين بحسب ما يقرر ذلك القرد الأعظم الذي يسيطر على صالات العرض في باريس.[8] فلكل موسم موديلات جديدة، وقصّات غريبة، وموسيقى عجيبة، وبرامج ليس لها غاية سوى تسطيح الثقافة، وخلق جيل هلامي لا أخلاقي، ليس له انتماء أو قيم، ثم حدث ولا حرج على مستوى التقنية، بحيث بالكاد تشتري القطعة الإلكترونية، حتى تصبح بعد قليل غير صالحة بسبب ظهور جيل أحدث منها، ويُقصد ألا تتوافق القطع الجديدة مع القديمة حتى نجبر على شراء الأحدث وبالتالي يجعل منا دوماً أمة مستهلكة ومقلدة نلهث خلف ما يرسل ويصدر إلينا. لقد صدقت فينا نبوءة الرسول صلى الله عليه وسلم: "لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه".[9]

لا نريد أن نستطرد في سرد الأمثلة، فهي تزكم الأنوف، وتصبح أكثر خطورة عندما يتعلق الأمر بتبني الفلسفات والنزعات الفكرية والسياسية. ولاشك أن المنتصر عموماً يحاول أن يرسخ فكرة الهزيمة الثقافية في الذهنية المنهزمة، وذلك من خلال محاولة سلب الحضارة العربية الإسلامية أي فضيلة أو مساهمة في التراث الإنساني، وقد بدأت حركة منظمة في الدوائر الثقافية الأوروبية منذ نهاية القرن الثاني عشر لمحو الصورة السابقة للشخصية العربية والإسلامية من الموسوعات الأوروبية، واستبدالها بما هو نقيضها، فعلى سبيل المثال كانت كلمة "عربي" في القواميس اللاتينية تعني "المفكر"

---

[8] المسيري، عبد الوهاب: البروتوكولات واليهودية، والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 2003

[9] أخرجه الإمام مسلم في الصحيح (2669)، والإمام البخاري (3269/6889)

و"الفيلسوف" و"العالم"، و"الحكيم"، فتم استبدالها لتصبح "البربري" و"المتخلف" و"العبد"، وغيرها. وهذا هو المستشرق جورافسكي مثلاً يقول: "ففي ذهنية الأوروبي المثقف في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، صورة راسخة للمسلمين كأمة متفلسفة بالدرجة الأولى".[10] أما الفيلسوف والراهب الفرنسي بيتر أبيلار (1079-1142)، فإنه كان يعتقد بأن كلمة "عربي" من حيث المعنى الجوهري معادلة تماماً لكلمة "فيلسوف".[11] ثم يشير المستشرق الروسي أليسكي جورافسكي مجدداً ليوضح أنه في المراحل اللاحقة قد تم تشويه صورة العربي والمسلم في الثقافة الأوروبية بصورة معاكسة تماماً، فيقول: "(...) بل إن صفة (عربي) ذاتها، حملت في هذا السياق نوعاً من المضمون التحقيري- الإزدرائي".[12]

ومثل هذه "الإيديولوجية" تلعب دوراً مزدوجاً، فهي موجهة للذهنية العربية لترسيخ فكرة التبعية والدونية والهزيمة الثقافية وتبريرها من جهة، وبنفس الوقت موجهة للذهنية الغربية نفسها لتبرير هيمنتها وسيطرتها على الشعوب العربية أمام الرأي العام الداخلي فيها من جهة ثانية. فكيف يتأتى للمستعمر أن يسيطر على هذه الشعوب بحجة تنويرها وتمدينها، إذا نسب لها بعض فضائل التمدن وبعض المساهمات المعرفية في التراث الإنساني عامة وفي نهضة الغرب العلمية خاصة؟ ثم طلع علينا من بينهم من يزعم بكذبة ما سبقه "بها من أحد من العالمين"، فقد زعم المفكر الأمريكي فوكوياما (-1952)، بأن التاريخ اكتمل وتوقفت حركته عند البوابة الأمريكية، حيث بلغت البشرية بذلك قمة التطور والرقي الحضاري! وما ذلك إلا لتبرير قيم المنتصر وشرعنة هيمنته على

---

[10] انظر جورافسكي، أليسكي: الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف الجراد، سلسلة عالم المعرفة، رقم (215)، الكويت، 1996، ص. 55

[11] نفس المرجع

[12] نفس المرجع ص. 56

غيره بحجة أن قيمه هي الأصلح، وبالتالي يجب أن تلغى من الأذهان أي فكرة لتغير أو قلب معادلة العلاقة بين المنتصر والمنهزم، وليس فقط في الوقت الراهن بل كذلك في المستقبل، كيف لا وقد بلغت البشرية حسب زعمهم قمة الهرم، لذلك فقد جعل فوكوياما عنوان كتابه المعروف: "نهاية التاريخ والإنسان الأخير". ثم يتساءل المرء ألم يحشوا رؤوسنا من قبل بأفكار التطور والصيرورة والتحرر وغيرها، فأين ذهبت مئات الفلسفات والفرضيات التي صدّروها لنا من قبل من صيرورة هيغل، إلى جدلية ماركس، إلى تطورية دارون وانتقائية لا مارك وداروينية ماير الجديدة وغيرهم. الذي حدث أنه فجأة اقتضت مصالح المنتصر أن يغير نمط الثقافة التي يصدّرها لنا، ولا عجب فقد تغيرت الهيمنة من المستعمر الأوروبي، إلى الهيمنة السوفياتية والأمريكية، وبالتالي كان من الطبيعي أن تتغير منظومة المفاهيم والأفكار مع تغير السيد الجديد المتنفذ على رقاب العالم العربي والإسلامي. وعندما بلغت بهم الوقاحة أن يقوموا باحتلال عسكري مباشر لبعض الدول العربية والمسلمة كالعراق وأفغانستان، ظهرت علينا حزمة من السخافات الجديدة التي يجب علينا أن نحشوا بها رؤوسنا وصحفنا ووسائل إعلامنا، من مثل "الشرق الأوسط الجديد" و"الفوضى الخلاقة"، وكأن هذه الشعوب قطعان من الغنم يسوقها السيد كيف وأنىّ شاء. ولم تعدم أياً من هذه المراحل أن تجد من أبناء جلدتنا من يطبل ويزمر لما يصدر إلينا.

أما الهزيمة من الناحية النفسية، فهي أشد خطورة وأمضى فتكاً منها على الصعيد العملي. إن التسليم بالأمر القائم وقبول دور المنهزم، وعدم السعي لإعادة الفاعلية لمجتمعاتنا، يعني أن نحكم على أنفسنا بالموت حضارياً. إن مجرد قبول كل ما يفد لنا، وكل ما يقال عنا، وكل ما يراد لنا هو ضرب من الحمق، وخور مهين في العزائم، والرضى بدور المستجدي على موائد بقية الأمم، والمتطفل على نتاجها المعرفي والتقني، سوف يخرجنا من التاريخ، هذا إذا لم نكن قد خرجنا بعد! إننا لا نقول أبداً بأننا يجب أن نرفض كل ما يفد إلينا أو يجب ألا نتعامل مع الآخر بل بالعكس يجب أن نشجع ذلك،

ولكن، شريطة أن تكون العلاقة تثاقفاً، وتعلماً وليست تبعية وانكساراً، وأن نفهم ماذا نريد أن نتعلم من الآخر؟ ولماذا؟ وكيف؟ لا بد أن يكون لنا غرابيلنا الخاصة، ومقاييسنا التي نميز فيها الغث من السمين، وأن نحدد أولويات كل مرحلة. وإذا كان الأخذ عن الآخر لن يمر من غير تأثيره بصورة واعية أو غير واعية علينا، كما شرح ذلك المؤرخ الإنكليزي توينبي في معرض حديثه عن نقل التقانة الغربية لليابان، فإنه ينبغي علينا إذ ذاك أن نكون حريصين على ألّا ينال ذلك التأثر من الثوابت التي بغيرها نفقد هويتنا الثقافية، يجب أن نتعلم من المهاتما غاندي، الذي يقول: "يجب عليَّ أن أفتح نوافذ بيتي؛ لكي تهبَّ عليها رياح كل الثقافات؛ بشرط ألاَّ تقتلعني من جذوري".13

إن الانهزام النفسي يرسخ في الذهنية العربية وهم الدونية، حتى لترى بأن المهندس الأجنبي يحصل في البلدان العربية على ضعفي مرتب زميله العربي، الذي يكون قد درس معه على نفس المقعد الدراسي وربما يكون قد بزه كذلك. لا لشيء سوى لأنه قادم من مجتمع المنتصر. إنّ هذا الوضع مهين جداً، فإذا كنا نقر بأن العقلية العربية قد أصابها داء التخلف المعرفي، وأنها تعاني من مشاكل في أسلوب التفكير ومناهج وطرائق البحث، فإنّ هذا لا يعني أبداً أنها تعاني من تخلف جيني، كما اعتقد بعض أساتذة الفلسفة العرب المنهزمين نفسياً، إن هذا التصور هو سقوط في أفخاخ الإيديولوجيات المصدرة لنا، بل إن التجربة لتثبت في كثير من الأحيان العكس تماماً، إن الشعوب العربية والإسلامية هي من أذكى شعوب الأرض، ولا يعتقد أحداً بأننا نبالغ بهذا الزعم، فلا أدلّ على ذلك من شواهد الحضارات العظيمة، التي شيدتها شعوبنا عبر مراحل مختلفة من التاريخ، والتي لا تزال أثارها تبز أعين اللثام، فهل يستطيع أحد من العالمين أن يلغي وجود الأهرامات مثلاً؟

---

[13] انظر طافش، محمود: تعليم التفكير، دار زهران للنشر والتوزيع، الأردن، 2005، ص50.

يجب أن نعيد الثقة بأنفسنا وقدراتنا وأن نعرف بأن الأيام سجال، فلا يدوم أمر على حاله، ولن يتأتى لنا ذلك إلا بالعودة إلى أصالتنا، وإلى الثقة بخالقنا، ومن ثمة تشمير السواعد، للجد والعمل ولإعادة تأهيل أنفسنا والأجيال القادمة، وهاهي بشائر الخير قد أقبلت مع هذه النسائم التي هبت في ربيع الثورات العربية. وإني جدُّ متفائل بأن جيل الشباب وجيل الأطفال الناشئ سوف يغير بإذن الله الهزيمة إلى نصر.

بقي أن نقول: إن هذه الأسئلة الكبيرة، التي طرحت في هذه المقالة المتواضعة حول الثقافة وتكوّنها وعوامل ضعفها وقوّتها، وأسباب الهزيمة الثقافية أمام الآخر وأشكالها، ودور العامل النفسي في مفاقمة نتائجها السلبية، تحتاج إلى تضافر جهود فكرية كبيرة، وخاصة من شباب الأمة، من المفكرين الشباب، لبحثها ومحاولة الإجابة عليها، فلا يستطيع فرد بعينه مهما بلغ من العلم، أن يزعم بأنه قادر على تقديم إجابات نهائية، وكاملة عليها، ويجب أن تكون أبحاثنا وأفكارنا وكتاباتنا مكملة بعضها لبعض، وأن تتسم بطابع النقد البناء، والحوار الهادف، وقبل هذا وذاك، لابد من إخلاص النية، وصدق العزيمة. نتمنى أن نكون قد قدمنا هنا ما يفيد، وأن نكون قد خطونا خطوة صغيرة بالاتجاه الصحيح.

المتصوف ابن عربي ما له وما عليه

ماذا يمكن أن نقول في عقيدة ابن عربي؟

ماذا يجب أن ننكر من فكره؟

بماذا يشعر من يقف أمام قبره؟

تمهيد:

قرونٌ طويلةٌ من تاريخ الثقافة الإسلامية والصّراع على أشده بين أنصار المنهج الصوفي وأنصار المنهج السلفي، كانت الفلسفة في هذا الصراع غالباً ما تستعدي فريقًا على آخر، حسب ما تقتضيه مصالحها الخاصة أو مصالح من يتستر خلفها من ذوي التوجهات الإيديولوجية، سواءً أكانت فئات لها مطامع سياسية أم اقتصادية أم عقدية أم غير ذلك من المصالح.

فنادراً ما كانت الفلسفة تأخذ دور الحكم الموضوعي في هذا الصراع، وبكل الأحوال فإن الفلسفة لها أدواتها ومجالها المعرفي الخاص الذي يختلف عن المجال الذي يتحرك فيه الفكر الديني، وعمليات الخلط أو المزج التي شهدها تاريخ الفلسفة والدين لم تكن سوى حالات زواج بين شريكين متناحرين، متنافسين في زعم احتكار الحقيقة والحكمة، فلم يثمر مثل هذا الزواج سوى مزيدٍ من التناقض والارتباك، على الرغم من انخداع بعض

الناس بفترات الانسجام الظاهرية التي كانت تسود لفترات قصيرة بين هذه المزاوجة، وكأنها شهر عسل ليس أكثر، ثم يكون ما بعده تنازع ونكد، نذكر على سبيل المثال لهذا التوجه من المفكرين الذين عمدوا إلى تجاوز، حدود المجال المعرفي الخاص بهم إلى المجال الآخر، أبا حامد الغزالي بوصفه رجل دين يلبس زي الفلاسفة، وكذلك توما الإكويني في اللاهوت المسيحي، وبالعكس نرى ابن رشد الفيلسوف يلبس ثوب رجل الدين وهو الفيلسوف الصرف، وربما يكون كذلك الفيلسوف روجيه بيكون مثالاً جيداً من الفلسفة الغربية لمن كان فيلسوفاً بزي رجل دين، وغيرهم كثر.

هذا النمط من تداخل الأوراق حسب وجهة نظرنا الخاصة لا يثمر الكثير على المستوى المعرفي، لأن كلا التخصصين كما ذكرنا له أدواته الخاصة التي يعالج بها قضاياه، وزواياه الخاصة التي ينظر فيها إلى موضوعاته، ورغم ذلك فسوف يتكرر الإقدام على مثل هذه المغامرة، من قبل الكثير من دارسي الفلسفة، والعكس بالعكس من قبل دارسي علوم الشريعة، على أنه لا بأس من المحاولة بشرط أن نلتزم باتخاذ وجهة نظر محايدة نسبيًا قدر الإمكان، وذلك لكي نعطي رأيًا حول مسألة تقع خارج مجالنا المعرفي، وكذلك شأن هذه المقالة المتواضعة، فهي تأتي هنا في إطار الرغبة لأن نأخذ دور الحكم المحايد نسبياً بين وجهتي نظر تنتميان إلى مجال معرفي واحد، نقصد بذلك: الجدل حول فكر ابن عربي ومنهجه بين من يتعصب له ويقدسه، ومن يكفره ويعاديه أو من يقف منه على الحياد، وسوف نعرض وجهة نظر غاية في التبسيط دون أن نخل بالمحاور الجوهرية، لأننا نرى أن وجهة النظر هذه موجهة لغير المختصين، بل لمن يرغب في معرفة نبذة سريعة من باب الاطلاع لا من باب البحث، وفي نهاية هذه المساهمة المتواضعة سوف يحكم القارىء الكريم إن كنا قد وفقنا في تقديم ما يفيده أم لا. والآن فلنبدأ محاولة الإجابة على الأسئلة التي نريد أن نقيد مساهمتنا في حدودها ولا نجاوزها إلى ما سواها، وحتى نستطيع الإجابة بصورة صحيحية يجب أن نحدد منذ البداية المعايير أو المقاييس التي سوف نعرض عليها مضمون الإجابات، لذلك دعونا نحصر التقييم في محاور أربعة، هي:

1- المعيار العقدي

2- المعيار الروحي

3- المعيار العملي

4- المعيار الإنساني

السؤال الأول: ماذا يمكن أن نقول في عقيدة ابن عربي؟

1-المعيار العقدي:

تنتشر اليوم في المجتمع الإسلامي مجموعة من الفرق والمذاهب والتيارات الدينية، أهمها (السنة والشيعة والأحمدية، ثم المذاهب الأربعة عند السنة، وفرق الشيعة المتعددة، ثم تصورات للعقيدة كالصوفية والسلفية والأشعرية والباطنية والظاهرية وغيرها)، وجميع هذه المذاهب تقسم المجتمات الإسلامية والعربية بشكل أو بآخر، بل هنالك صراع فكري ديني يظهر جليًا أحيانًا ويستتر أحيانًا أخرى، وفي بعض المناسبات تكون هذه التحزبات الدينية بصورة مباشرة أو غير مباشرة سببًا يفضي لصراع عسكري مرير، يسفر عنه نتائج دموية كما هو حال العراق وربما سورية اليوم، وكذلك كما كان الأمر في الاقتتال الدموي بين الفرق السنية والشيعية في أفغانستان قبل الاحتلال الأمريكي، أما الحرب التكفيرية والفكرية في وسائل الإعلام والكتب والمجلات وغيرها بين جميع التيارات والمذاهب فلا تخفى على أحد، فقط تصفح بعض المواقع الرسمية لهذه التيارات

على "الانترنت" حتى تلاحظ هذا الذي أصفه لك، ولو أردنا أن نلخص أهم خلاف بين جميع هذه الفرق والتيارات لقلنا: إن الخلاف الأساسي بينها جميعاً هو الاختلاف في تصور وفهم العقيدة التي يستند عليها المذهب من خلال تفسير آيات القرآن من جهة، والاختلاف في فهم وضبط أحاديث الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من جهة ثانية، فكل طرف يزعم أنه يملك الحقيقة وحده دون بقية الفرق والمذاهب. على أن الدراسات التاريخية الموضوعية تبين أن تشكل معظم هذه الاختلافات يعود لأسباب سياسية أكثر من كونها في أصلها دينية أو اجتهادية.

في ما يتعلق بفكر ابن عربي على المستوى العقدي يمكن إجمال القول فيه في أربعة مواقف:

الموقف الأول:

يرى أصحاب هذا الموقف أنه قد أحدث بدعاً في العقيدة الإسلامية الصحيحة التي عليها إجماع السواد الأعظم من الأمة الإسلامية، كالقول بنظرية الاتحاد والحلول بين العابد والمعبود، وكذلك وحدة الوجود وغيرها من أمور وتفننات عجيبة غريبة، وبالتالي وجب تكفيره، أو عدم الأخذ عنه. وبغض النظر عن صدق هذا الموقف أو لا فلا شك أن ابن عربي في نشأته المعرفية قد تعرض للكثير من المؤثرات الفلسفية الإشراقية، والمذاهب الروحية الدينية الوافدة من ثقافات أخرى، كالحركة الصوفية المورفية، أو الفيثاغورية، وكذلك الهندوسية وغيرها، مما كان يدّرس سراً أو علانية في بعض مدارس الأندلس - في مكان ولادته وشبابه- قبل أن ينتقل للمشرق العربي. على أن أوضح هذه المؤثرات جاءت من الفكر المسيحي، الذي يعكس درجة التقارب الشديد، الذي كان سائداً بين أتباع الأديان في الأندلس، ولابن عربي طريقة عجيبة في فلسفة الأمور بحيث يخرجها عن

فهمها المتداول أو المألوف بين الناس، فقد حاول أن يستعير فكرة التثليث المسيحي، ثم إعادة فلسفة هذا المفهوم لجعله مقبولاً ومسوغاً في إطار مذهبه، فنجده في الجزء الرابع من الفتوحات المكية يقول: "(...) ما كفر القائل بالثلاثة وإنما كفر بقوله إن الله ثالث ثلاثة، فلو قال ثالث اثنين لأصاب الحق (...)".[14] وكذلك قوله في الجزء الثالث من الفتوحات: "(...) إن الأحد لا يكون عنه شيء البتة (...) ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً، ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويربط بعضهما ببعض، ويكون هو الجامع لهما، فحينئذٍ يتكوّن عنهما ما يتكوّن بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه (...) فيسري التثليث في جميع الأمور لوجوده في الأصل".[15] "فلا يكون أمر إلا عن أمرين، ولا نتيجة إلا عن مقدمتين (...)".[16] ولن نغفل هنا أن بعض الباحثين حاول أن يفهم أفكار التثليث عند ابن عربي بعيداً عن مؤثرات العقيدة المسيحية، فقد رأت الأستاذة الفاضلة سعاد الحكيم - التي اعتمدنا على تصنيف معجمها القيِّم بصورة أساسية ومباشرة في الاقتباس من مؤلفات ابن عربي- أن فكرة التثليث هنا يجب أن تفهم في إطار نظرية وحدة الوجود، وكذلك نظرية العدد الميتافيزيقة، التي تعود إلى مؤثرات الفلسفة اليونانية، وقد اعتبرت أن نسب فكرة التثليث عنده لمؤثرات الفكر المسيحي، إنما يعكس نظرة سطحية لفهم مؤلفاته.[17] ولكننا في المقابل نرى أن نسب فكرة التثليث لمؤثرات مسيحية أكثر منطقية وموضوعية، ولم يجانب الصواب الأستاذ أبو العلا عفيفي عندما قال: "تلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً في فلسفة ابن عربي، وغريب حقاً أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم، ولكن صاحبنا خرج عن كل مألوف ومقرر عند المسلمين، فلمَ لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها مادام في استطاعته أن يصبغ كل ما يقتبسه

---

[14] الفتوحات المكية، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 370

[15] الفتوحات المكية، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 126

[16] الفتوحات المكية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 5

[17] الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي؛ الحكمة في حدود الكلمة، طباعة دندرة، الطبعة الأولى، بيروت، 1981، ص.248-249

بصبغة نظريته في وحدة الوجود؟".[18] في الحقيقة نحن نرى أن الغرابة التي أشار إليها الأستاذ عفيفي تصبح مبررة ومفهومة من خلال فهم الحياة المتداخلة بين المسيحيين والمسلمين في الأندلس، حيث نشأ ابن عربي، وتكوّن وعيه الأول. والصوفي الذي يزعم أنه في الشام ويصلي بنفس الوقت في الحرم، حيث إن لروحه حرية التنقل، فلن يصعب عليه تقديم فهم خاص وجديد لأي مفهوم يرغب في ضمه لمذهبه. ومن تلك الأفكار الغريبة تصور المتصوفة أن في كل زمان أقطاب يخلفون النبي من حيث صلتهم بالله، وقدرتهم على الإتيان بالخوارق، وهم أعظم الخلق وأتقاهم في زمانهم، وقد رأى بعض المتصوفة أنه يكون في كل زمان عدد محدد من الأقطاب، في حين رأى بعضهم أنه لا يكون في زمانه سوى قطب واحد أو هو قطب الأقطاب، ويمكن للمرء أن يقارب بين فكرة "السوبر مان" في التراث الفلسفي، وفكرة "الإنسان الكامل" أو "القطب" أو "حكيم الوقت" كما يدعوها ابن عربي، ومن ذلك قوله: "ولهذا القطب مقام الكمال فلا يقيده نعت، هو حكيم الوقت لا يظهر إلا بحكم الوقت وبما يقتضيهِ حال الزمان".[19] وقد يكون القطب له سلطة وخلافة زمانية إلى جانب خلافته الروحية، أو يكتفي بالثانية دون الأولى. "ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي (...) ومنهم من له الخلافة الباطنة ولا حكم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتي، وكأبي يزيد البسطامي، وأكثر الأقطاب لا حكم لهم في الظاهر (...)".[20] وابن عربي يعتبر أن لكل جماعة من الزهاد والعباد قطباً أو بدلاً كما يسميه، فلكل أقليم من الأقاليم السبعة يوجد "بدل"، ولكل جهة من

---

[18] نقلاً عن المرجع السابق.

[19] الفتوحات المكية، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 79

[20] الفتوحات المكية، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 6

جهات الأرض الأربع قطب، هم لها مثل "الأوتاد" التي تحمي الأرض.[21] وقد زعم الشيخ بأن الله قد أطلعه على "قطب المتوكلين"[22]، ثم زعم بأن الرسل بوصفهم من أقطاب الله في تسلسلهم من آدم إلى يومه، فإن الأرض لا تخلو بذلك من رسول "حي بجسمه"، لأن الرسول هو "قطب العالم الإنساني".[23] وهو الذي يكون موضع "نظر الحق"، فهو "الغوث والقطب" أوحد زمانه وهو "مركز الدائرة" وعليه يكون مدار العالم، وهلم جراً إلى مزاعم لا تنتهي. ومن الأفكار العجيبة المنسوبة إليه، تصوره في إطار نظريته لوحدة الوجود أن العلاقة بين الخالق والمخلوق إنما تكون علاقة جدلية في وجودها؟! وفي ذلك قوله:

"فلولا شهود الخلق بالحق لم يكن ولولا شهود الحق بالخلق لم تكن

فمن قال كن فهو الذي قد شهدته وما ثمّ إلا من يكون بقوله كن"[24]

ثم إن ابن عربي يسير في مذهبه بعيداً، حتى جعل الخالق يرى نفسه في خلقه، والخلق يرون أنفسهم في خالقهم، كالمرآة والناظر فيها، وذلك عندما يستخدم كلمة "القطب" أو "الرجل الكامل" كرمز لأبي البشر آدم، الذي تختزل فيه ذريته من بعده، فتصبح العلاقة

---

[21] رسالة في معرفة الأقطاب، مخطوطة في المكتبة الظاهرية، دمشق، تحت الرقم (123)، ص. 117-118

[22] الفتوحات المكية، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 76

[23] الفتوحات المكية، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 5

[24] الفتوحات المكية، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 362

بين الإنسان الأول والحق أو الله ذات خصوصية جدلية، فآدم يرى نفسه في الحق، والحق يرى نفسه في آدم، ولن يكون لأحدٍ منهما معنى دون الآخر، فهو يقول: "(...) والحق مرآة الرجل الكامل (...) والحق مرآة للخلق (...)".[25] ثم قوله على نحو أكثر تصريح لشكل العلاقة بين الخالق والمخلوق في كتابه المشهور "فصوص الحكم": "فهو (أي الله) مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه، وظهور أحكامها وليست سوى عينه (...)".[26] وفي نفس الدلالة قوله في الجزء الثالث من الفتوحات: "فأما القطب وهو عبد الجامع فهو المنعوت بجميع الأسماء تخلقاً وتحققاً وهو مرآة الحق ومجلى النعوت المقدسة ومجلى المظاهر الإلهية (...)".[27]

وغيرها الكثير من الأمور والمفاهيم التي يحاول أهل التصوف عموماً وابن عربي خصوصاً وصل سندها بمصادر الإسلام من كتاب وسنة؛ لتسويغها وجعلها مقبولة، في حين يعتبرها أهل السلف لا تجاوز أن تكون بدعاً وضلالات منكرة.

الموقف الثاني:

من في هذا الموقف يرى أنه إمام عظيم وأنه يستند في عقيدته إلى مصادر الإسلام الأساسية - الكتاب والسنة- ويقف عندها ولا يخرج عنها قيد أنملة، وكل ما يجده المرء في كتبه من أقوال توحي بالانحراف عن التصور العام للعقيدة الإسلامية إنما هو كلام له ظاهر وله باطن - كنظرياته في وحدة الوجود والحلول وغيرها- ، وأنه يجب تأويله وفهمه في حدود مصطلحات أهل التصوف، فلا يفهم هذا الكلام بحرفيته، بل يجب

[25] الفتوحات المكية، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 430

[26] فصوص الحكم، نشر أبو العلا عفيفي، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص. 62

[27] الفتوحات المكية، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 573



تأويله، والمؤهلون لفعل ذلك هم فقط أهل التصوف. كتأويل بعض أقواله الرامية إلى وحدة الوجود من مثل قوله: "العالم (...) هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال (...)".[28] فهم يتأولون مثل هذه العبارات، وهؤلاء مثلاً ينقلون عنه كذلك أنه يقول: "من قال بالحلول فدينه معلول، ومن قال بالاتحاد فهو من أهل الإلحاد (...)". وكذلك اشتهر عنه نقده لحالة "الشطح" أو الشطحات التي يأتي بها أهل التصوف، فهو يقول: "الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة أن توجد من المحققين".[29] ثم إن هذا الفريق من المؤيدين والمريدين والمحبين والسالكين لنهج الشيخ يجعلون له أسماء من مثل قطب الزمان، الأمام الأكبر والكبريت الأحمر، بحر الحقائق، سلطان العارفين، الشيخ الأكبر وغيرها.

الموقف الثالث:

أصحاب هذا الموقف يرون أن الكثير من هذه الأقوال والأفكار أساساً قد دست على الشيخ، وأنه براء منها قولاً واحداً، وغالباً ما يتُهم بعض الفرق الباطنية بالقيام بعملية تشويه مؤلفات ومذهب ابن عربي والدس عليه، ولعل من أبرز المدافعين عن هذا الرأي في الوقت الحاضر هو الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي – قبل قتله-، الذي عرف بإجلاله لابن عربي، ورموز الطرق الصوفية عموماً، وهذا يعكس تأثره الشديد بنشأته في بيئة دمشقية صوفية تجعل لابن عربي قداسة خاصة، حتى أن حياً كاملاً في دمشق يسمى باسمه، وهو الحي الذي يوجد فيه قبره، ويسمى حي "الشيخ محي الدين". كما يرى بعض الناس أن بعض المستشرقين قد قام بدور مماثل، من حيث الدس في كتب ابن

[28] الفتوحات المكية، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 101

[29] كتاب الأصطلاحات، طباعة مكتبة لبنان، بيروت، 1969، ص. 285

عربي، ويحتج أصحاب هذا الرأي بأن بعض مؤلفات الشيخ قد لقيت عناية خاصة من المستشرقين، وقد كانوا هم أول من قام بتحقيق بعض المخطوطات الأولى لكتبه، ومن ذلك مثلاً أن أهم كتبه وأكبرها وهو الفتوحات المكية الذي يبلغ حوالي أربعة آلاف صفحة قد قام المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (1883-1962) بتحقيق قسم كبير منه، والعناية به بشكل خاص، إلى جانب اهتمامه الكبير بالصوفي الشهير أبي منصور مغيث الحلاج. علماً بأن ماسينيون هذا لم يكن ليخفي تعصبه تجاه المسلمين، فقد أوردت الموسوعة العربية العالمية، التي أصدرتها المملكة العربية السعودية، بأن ماسينيون قد عرف بكونه من المستشرقين المتعصبين تجاه الإسلام، وأنه "عمل مستشاراً للحكومة الفرنسية في تخطيط سياستها ضد المسلمين في شمال أفريقيا".[30] وعلى الرغم من أن الكثير من النشاط الاستشراقي في العالم الإسلامي إنما كان بدافع توفير دليل لمساعدة الحملات التبشيرية والاستعمارية، إلا أننا في المقابل يجب ألا نجعل كافة النتاج الاستشراقي في سلة واحدة، فهناك من الباحثين الغربيين الذين لم يحركهم في أبحاثهم سوى حب المعرفة والاطلاع، وقد ألزموا أنفسهم بمنهجية الحياد والنزاهة العلمية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ولسنا هنا بمعرض مناقشة موضوع الاستشراق، ولكن توجب علينا بيان أن ليس كل بحث حول ابن عربي أجري من قبل مستشرق يستوجب الطعن، أو وصمه بالدس والتحامل.

الموقف الرابع:

يرى أن الذي قام بالدس على ابن عربي وتشويه مذهبه هو خصومه من رجال الدين، بمدد ودعم من رجال السياسة، فبعضهم ذهب إلى أن المتصوفة عموماً كانوا زهاداً عباداً

---

[30] الموسوعة العربية العالمية، الجزء الأول، الطبعة الثانية، اصدار مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، ص. 713-714

لا تأخذهم في الله لومة لائم، وبالتالي كان من شأنهم التصدي للظلم والجور الذي يوقعه السلاطين البغاة على رعاياهم، فكان أفضل وسيلة للتخلص من معارضتهم هو تأليب العامة عليهم بحجة أنهم قاموا بإحداث البدع والتحريف في عقيدة الأمة، وبالتالي يمكن النيل منهم بسهولة. على أن سيرة ابن عربي تبين أنه كان يتمتع بعلاقات ممتازة مع الحكام في زمانه، سواء في المغرب أو في المشرق الإسلامي، وكان يحظى باستقبال كبار الساسة له أينما ذهب، وربما يعود ذلك إلى استفحال أمر الطرق الصوفية في المجتمع الإسلامي في ذلك العهد أكثر مما هي عليه اليوم، فلم يكن يمضي سوى بضعة عقود على موت الإمام أبي حامد الغزالي، الذي استطاع من خلال مؤلفاته ونفوذ رأيه عند أهل السياسة في زمانه أن يثبّت أقدام أهل التصوف في السيطرة الروحية على العالم الإسلامي، فبعد أن أوقف حركة النشاط الفلسفي العقلي من خلال كتابه "تهافت الفلاسفة"، عمد في كتابه "المنقذ من الضلال" إلى دراسة التيارات الفكرية والروحية كافة، حيث صنفها في أربع فرق، هي: "المتكلمة، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية"، ثم جعل أهل التصوف هم الفرقة الناجية الموصلة إلى الله من دون الفرق الأخرى، وقد وصف أهل التصوف بأنهم أهل "الحكمة والأخلاق الزكية"، وقد صادفت مؤلفاته انتشاراً عظيماً في العالم الإسلامي، لذلك عندما جاء ابن عربي كان الغزالي قد مهد الطريق فعلياً لإعلاء شأن أهل التصوف على بقية التيارات، حتى صار للمتصوفة الحل والعقد بين العامة والخاصة، وابن عربي الذي يفصل بينه وبين الغزالي فقط ثلاثة وخمسون عاماً، كان قد ورث هذا النفوذ الروحي في أصقاع العالم الإسلامي. وعندما زار بلاد السلاجقة أو تركية والشام والحجاز ومصر قوبل باستقبال عظيم، والتقى في تلك البلاد بعض الحسناوات، اللواتي كان لهن دور كبير في سيرته الروحية، لا سيما في تأليف ديوانه المشهور ترجمان الأشواق، الذي جعل فيه الحسناء "النظام" الإيرانية المقيمة في مكة المكرمة رمزاً للحكمة الخالدة! وكانت تربطه بأسرتها صداقة متينة، حيث التقاها عندما أقام في مكة ثلاثة أعوام في سنة 1207 للميلاد، ولم يتزوج منها لأنه كان يرى فيها تصعيداً لحبه العذري، ليبلغ به الحب الإلهي، ولكن ورد أنه تزوج فيما بعد من والدة تلميذه صدر الدين

القونوي في حوالي سنة 1222م عندما زار تركية. وربما من الطريف هنا أن نذكر بعض وصفه للحسناء "النظام"، في مقدمة ديوانه ترجمان الأشواق حيث قال عنها: "طفلة هيفاء، تقيد النواظر، وتزين المَحاضر، وتسر المُحاضر، وتحير المُناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء من العالمات العابدات، السائحات الزاهدات (...) ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت، إن نطقت خرس قس بن ساعدة، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وفت قصر السموْأل خطاه (...)".[31] يخيل للمرء أن حب تلك الفتاة كان قد تمكن من نفس الشيخ إلى درجة أنه رفع شأنها فوق الكثير ممن اتفقت الأمة على عظمتهم. على أنه ربما يصدق وضع التبرير السياسي في حالة متصوفة آخرين قضوا على يد السلاطين من أمثال أبي مغيث الحلاج في بغداد، وأبي الفتوح السهروردي في حلب وغيرهما. هذا على فرض أن رواية بعض الباحثين حول هذين الأخيرين صحيحة، من حيث أنهما كانا يمثلان ما يشبه المعارضة السياسية للحكام المستبدين في زمانهما وبلدانهما، وقد زعم الحكام في المقابل أنهم إنما قتلوهما لنشرهما البدعة والتحريف في الدين. وعموماً نرى أنه من المنطقي أن يسُتبعد خيار التصادم بين الصوفي والسياسي، فهناك شبه تفاهم بألا يتعدى أحدهما على منطقة نفوذ الآخر، ففي الوقت الذي تكون فيه السلطة الروحية للصوفي، تتُرك السلطة الزمانية للسياسي، وهذا واضح من خلال المبدأ الصوفي الذي يحض على الاعتزال والزهد بالجوانب المادية من الحياة. وكأن هذا الوضع هو التوصيف العملي للقول الذي ينسب للسيد المسيح: "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". على أننا يجب أن نتجنب التعميم الصارم، فقد لعبت الجماعات الصوفية تاريخياً دوراً سياسياً كبيراً في دول شمال وجنوب أفريقيا المسلمة، وخصوصاً في الفترة الاستعمارية، حيث نهضت هذه الجماعات بالعبء الأكبر من عملية المقاومة والجهاد ضد المحتلين. الأمر الذي لم يمارسه الكثير من هذه الجماعات وممثلوها في الثورات الشعبية الحالية ضد الظلم، بل

[31] ديوان ترجمان الأشواق، ص. 22-23

لم تخف هذه الرموز تحالفها مع السلطة السياسية ضد الشعوب، كما حدث بشكل واضح في مصر والشام. ولم ترض بدور المبرر للظلم بل وقفت موقف المدافع عنه، لذلك لا يستغرب المرء أن تقوم الكثير من الحكومات في الدول العربية والإسلامية بدعم هذه الجماعات، بل إن الساسة الأوروبيين كذلك يقومون بدعم انتشار التيار الصوفي الإسلامي في بلدانهم على حساب بقية التيارات الإسلامية الأخرى.

2-المعيار الروحي:

إن الجسد الذي انفصلت عنه الروح هيكل ميت، في هذا المعنى يعتبر بعض الناس أن أفكار ابن عربي في بعض جوانبها شديدة الأهمية لتخليص الحياة الدينية الروحية من درن المادية المفرطة، وتصفية النفس من شوائب الذنوب والآثام التي تلم بها، ولتحقيق هذه الغاية لا بد من التزكية (تزكية النفس) والتخلية (إفراغ النفس) والتحلية (الاستمتاع بالذكر):

- فتزكية النفس: يقصد بها تطهير النفس البشرية من الشرور، من الحقد والحسد والكره والتشاحن والكذب والنميمة والغيبة وغيرها من الأفعال القبيحة، ويستدل المتصوفة على أهمية هذه الحالة، من كونها طريق النجاة في هذه الدنيا وذلك بالاستشهاد بالآية التاسعة من سورة الشمس: "قد أفلح من زكاها". فالآية تقرن الفلاح بالتزكية، فلا فلاح بغير تزكية، لذلك لابد للسالك في طريق التصوف من تنزيه النفس عما يعلق بها من شوائب، وهذا لا يتأتى بغير إفراغ القلب من كل ما يستر عن بصيرتنا مراقبة الحق لنا، بحيث تراه عين البصيرة في كل حال، وهذه هي الحالة الثانية "التخلية".

- التخلية: أي دفع الهموم ومشاغل الدنيا والمتاعب عن عاتق الإنسان، وجعل القلب متعلق بالخالق دون المخلوقين، وذلك لا يتأتى بغير الابتعاد عن الأغيار، بالانقطاع إلى رب الأغيار، فالخلوة هي السبيل لجعل الحق ماثلاً في عين القلب، إذ إن وجود السالك بين الناس ومشاغل الدنيا يجعل صفاء النفس متعذراً، فتأخذ هذه الحوادث نصيبها في مشاركة الحق مكانه من قلب المريد. وابن عربي يستخدم مصطلح "التَخَلي" وليس التخلية، أي بمعنى الانقطاع عن الناس وترك كل ما يشغل النفس عن خالقها فهو بمثابة التخلي عن عالم الأشياء، وقد جعل عنوان أحد مؤلفاته بـ "الخلوة" ومما أورده فيه قوله: "الحمد لله الذي ألهم الصفوة من عباده اتخاذ الخلوات (...) ونصبها مثالاً لأحديتِهِ من أكثر الوجوه والجهات (...)".[32] وإلى جانب كتاب "الخلوة"، صنف في نفس الموضوع مؤلفه "صفة جلوس المرتاض والخلوة" وهو مخطوط موجود في المكتبة الظاهرية بدمشق، تحت الرقم (123). ومما قاله في الفتوحات في نفس الشأن: "وأما أهل السلوك (...) فآثروا الخلوة لينفردوا بالحق لما حجبتهم الكثرة المشهودة في الوجود عن الله جنحوا إلى التخلي (...)".[33] بعد أن يتحقق للمريد حالة التخلية، بأن لا يبقى في القلب إلا صورة خالقها من بين صور الأغيار الفانية، وتزكى النفس عن شوائبها، فإن السالك يصل إلى مرحلة الاستمتاع -إذا صح التعبير- بالذِّكر، وبمراقبة المولى له، وهذا ما اصطلحنا على تسميته بالتحلية.

- التحلية: عندما يداوم المريد على ذكر الله وحمده وشكره فسوف يشعر بطعم الإيمان وحلاوته، وهذا لا يتأتى بغير مجاهدة النفس وإرغامها على لزوم الصّراط، ومن ذلك قول

---

[32] كتاب الخلوة (مخطوط)، دمشق، ص. 149

[33] الفتوحات المكية، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، ص. 484-485



الصوفي الكبير أبي يزيد البسطامي - الذي كان يقدره ويجله ابن عربي كثيراً، ويعتبره قطب زمانه، حسب ما أسلفنا-: "ما زلت أسوق نفسي إلى الله وهي تبكي، حتى سقتها وهي تضحك". وكثيرة هي الأقوال والأخبار التي يوردها أهل التصوف في المجاهدة حتى يبلغ أحدهم الاستمتاع باستقامة النفس على الطريق. على أن ابن عربي قد ذهب مذهباً عجيباً في موضوع الذكر لم يسبقه إليه أحد من قبل - على حسب ما نعلم - فقد اعتبر أن وجود الحق في القلب يجب أن يكون دائم الحضور، وبالتالي فإن الذكر إنما يكون علامة النقص والغفلة، فأن تَذَكُرَ شيئاً فهذا يعني أنك كنت قد نسيته ثم تذكرته! لذلك فهو يجعل الذكر من علامات النقص والنفاق، وفي ذلك نظم الأبيات التالية، المتضمنة في كتابه "وسائل السائل":

"فدع الذكر والتسبيح إن كنت عاشقاً — فليس يديم الذكر إلا المنافق

فإذا كان من تهواه في القلب حاضراً — وأنت تديم الذكر كنت منافقاً

بذكر الله تحتجب الذنوب — وتحتجب البصائر والقلوب

وترك الذكر أفضل كل شيء — فشمس الذات ليس لها غروب"[34]

وهذا أمر في غاية العجب إذا ما قارناه بالأدلة الشرعية الكثيرة الواردة في شأن الذكر بالمعنى القلبي واللساني، التي يعرفها المسلم العادي، فالأنبياء الذين هم أعظم الرجال في هرم الأديان السماوية يحتاج الواحد منهم أن يذكر بلسانه وقلبه، فهل يعتقد ابن عربي أنه قد بلغ في مقامه حداً تجاوز فيه مراتب الأنبياء، وأن الخالق دائم الحضور في قلبه،

[34] كتاب وسائل السائل، ص. 25-26

وأنه لا يغفل عن خالقه أبداً حتى يستغني بذلك عن ذكره؟! وكيف يمكن فهم ذلك، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم - على سبيل المثال لا الحصر- يقول: "إنه ليُغان على قلبي وإني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة".[35] وقد ورد في شرح الأمام ابن الأثير لهذا الحديث قوله: "(ليغُان على قلبي) أي ليُغطّى ويغشى، والمراد: السهو، لأنه كان صلى الله عليه وسلم لايزال في مزيد من الذكر والقربة ودوام المراقبة، فإذا سها عن شيء منها في بعض الأوقات أو نسي، عده ذنباً على نفسه، ففزع إلى الاستغفار".[36] ونريد من القارئ الكريم أن يتأمل كلمة "سها" أو "نسي"، الواردة بحق النبي المعصوم، ثم يتوجه بالسؤال للإمام ابن عربي، هل النبي بحكم بشريته ينسى ويغفل عن حضور خالقه، وابن عربي يديم حضوره في قلبه كأنه ملك معصوم؟! نحن لا نريد أن نكون مع طرف ضد طرف، بل نريد إنصاف الإمام محي الدين ابن عربي، وهذا الإنصاف يكون بأن نقول ما يمليه علينا ضميرنا في فهم كلامه ونصوصه، فإذا أردنا أن نحسن الظن به عندما نقرأ مثل هذا الكلام في كتبه، فلعلنا نقول: إننا لم نوفق إلى فهم المعنى الذي أراده الشيخ من كلامه، فلربما أراد أن يقول إنه دائم الذكر لله من فرط محبته له ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لا سيما أنه قد أورد في أماكن أخرى كلاماً صريحاً يقول فيه: "(...) فليس بمقدور البشر مراقبة الله في السر والعلن (...)".[37] فالذي لا يقوى على مداومة المراقبة، لا بد أنه واقع في الخطل والغفلة، ولا بد من أن يعتريه بذلك النقص والتقصير، فوجب في حقه الاستغفار، ومن وجب في حقه الاستغفار، وجب عليه النهوض بالذكر، وهل الاستغفار إلا شكل من أشكال الذكر. ثم بالمقابل كان ابن عربي يعلم أنه لا يكتب هذه المؤلفات لنفسه، وأنها سوف تقرأ من عامة المسلمين قبل خاصتهم، فكيف يتأتى للعوام من المسلمين أن يوفقوا بين رأي ابن عربي في الذكر الذي لا يدوام عليه غير المنافق كما قال، وبين ما يجدونه من

---

[35] أخرجه مسلم في صحيحه: 4/ 2075

[36] انظر جامع الأصول: 4/ 386

[37] الفتوحات، السفر الخامس، الفقرة 258

نصوص قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة جداً كلها في تزاحم تواترها تؤكد على وجوب الذكر وعلى منزلته العظيمة، حتى أن بعض المفسرين كان قد جعل الصلاة نفسها تنطوي تحت بند الذكر أو الدعاء في أحيانٍ أخرى. ولا يشفع لابن عربي ولا لغيره من المتصوفة الهروب إلى لعبة الرمز والتأويل، وتحميل المعنى الظاهر للقول معانٍ باطنية متسترة تحته، حتى وإن كان يقر أن للوجود وجهين ظاهر وباطن، كما أشار في فصوص الحكم بقوله: "(...) إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة، لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا (...)".[38] ففي ذلك تضليل للعقول، وتلبيس على الحق، وفتح الباب على مصرعيه لتحريف الكلام والأفكار واللعب بها، فلا يقول بهذا عاقل يريد مصلحة الأمة، ويخشى عليها من مهاوي الردى والانحراف. وربما يعترض علينا أحدهم بقوله: إننا بذلك نقيد حرية الناس في أن يقولوا وينتهجوا ما يريدونه من أسلوب واعتقاد! لكننا نجيب عليهم بالقول: بأننا نتفق معهم بأن من حق ابن عربي ومن خلفه جمهور المتصوفة، في أن يعتنقوا ما يرونه من الأفكار وأن يتبعوا الأسلوب الذي يريدونه في كتابة أفكارهم! ولكن ذلك يكون بشرط أن لا يزعموا بأنهم يحتكرون حقيقة الدين، وأنهم الأوصياء عليها، فأي عاقل منصف يلاحظ البون الشاسع بين بضاعتهم ونهجهم، وبين المنهج القرآني الصريح والمباشر، ومن خلفه كذلك نهج وأسلوب النبي الوصي على حقيقة الشريعة، والذي اضطلع بتبليغها وشرح مضمونها، والذي لا يحق لأحد من بعده أن يزعم بأنه بلغ منزلته، فهو أسُّ الدين ورأسه، وكلامه المحفوظ في المصادر الموثوقة، وهو فصيح وصريح ومباشر، ليس فيه رمز وليس فيه لبس، وليس فيه تصنع وافتعال وحمل للكلام على غير الوجه الذي يعرف به، وليس فيه شطح ولا (مواجيد) ولا رهبنة ولا فنون ما أنزل الله بها من سلطان. ولعل المرء لا يبالغ، إن اعتقد بأن الكثير مما تعانيه الأمة من تخلف وانخذال بين بقية الأمم في الميادين كافة،

[38] فصوص الحكم، ص. 54

تتحمل فيه المتصوفة بشكلٍ أو بآخر قدراً ليس بالهين، هذا إذا لم يكن الكثير من أوجه ظاهرة التصوف ناتجٌ أساساً عن إفرازات انحدار الأمة وتخلفها.

وعلينا أن نبين قبل أن نختم هذه الفقرة التي جعلنا عنوانها "التحلية"، أن الشيخ ابن عربي لم يستخدم مصطلح التحلية بالمعنى الحرفي، ولكننا اقتبسناه من لغة المتصوفة عامة، وكذلك نريد أن نوضح أنه لا يوجد هذا الترتيب الاصطلاحي لهذه المراحل عند ابن عربي بالشكل الذي اعتمدناه هنا (تزكية، تخلية، تحلية)، ولكننا رأينا استعمال هذا الترتيب من أجل التوضيح فقط، فيجب أن يكون ذلك معلوم للقارئ الكريم، فابن عربي يستخدم مصطلحات كثيرة، أهمها مقام "التمكين" ومقام "التلوين"، ففي حين يكون الأول بلوغ مرتبة الاستقامة والثبوت عليها، يكون الثاني نقص يعتري المقام الأول، والطريق لبلوغ مقام "التمكين" لا بد أن يمر بالمراحل الثلاثة التي شرحناها لتيسير الفهم.

ولو تأملنا الآن هذه المراحل الثلاث (التزكية، والتخلية أو التخلي، والتحلية) لربما وجد المرء فيها بعض المبررات للمتصوفة، ولكن بالمعنى النسبي ونقول ذلك من باب الإنصاف، من حيث أن هذه المراحل عموماً تجعل من الإنسان شخصًا مستقيمًا نقي النفس خاليًا من الهموم مرتاحًا نفسياً منشغلًا عن مراقبة عيوب الناس بذكر الله، وهذا يجعل من سلوك المريد أو الذاكر أو السالك في غاية اللطف والسمو وباختصار تجعل منه إنسان بكل ماتعني كلمة إنسان، وهذا ما يحتاجه كل الناس في كل مكان، ولا نحتاج هنا لنكرر القول: مع شرط أن توضع الأمور في نصابها الصحيح، وأن تعرض على ميزان العقل والعلم والشرع. ومن هذا المنظور تظهر أهمية (بعض) جوانب مذهب ابن عربي والمتصوفة عموماً. وهذا أيضاً مع ملاحظة ألا تكون الخلوة بمعنى العزلة الشديدة أو الطويلة، كما هي معروفة عند شيوخ الطرق الصوفية، فمثلاً كان اعتزال أو خلوة أبي حامد الغزالي في الحجرة الشرقية من المسجد الأموي الكبير بدمشق لمدة عشرة سنين، وقد خرج من عزلته تلك بكتابه الكبير ذي الأجزاء الأربعة أو الخمسة على حسب طبعته،

والمعروف باسم كتاب "إحياء علوم الدين". نحن لا نقصد هذا الشكل من الخلوة، بل نقصد أن يخلو الإنسان بنفسه في اليوم أو الأسبوع لبضع دقائق أو سويعات للتأمل بحاله وما له وما عليه، بغية أن يصفي ذهنه من الهموم والشواغل، ويحاسب النفس عمّا بدر منها من تقصير وانحراف، وهذا النوع من خلوة النفس محبب ومحمود حتى من قبل بعض الباحثين بعلم النفس.

3-المعيار العملي

نقصد به الناحية السلوكية والأخلاقية، وهنا يمكن تكرار ما أوردناه في المعيار الروحي من أن ابن عربي – كمعلم للتصوف- فإن منهجه يقوم على: تطهير النفس من الحسد والغل والحقد، وبالتالي فإن المريد أو الصوفي السالك للطريق أو الطريقة، يجب عليه أن يتمتع بأخلاق عالية وسلوك راقي، وما أحوجنا اليوم لمن يدعو للسلوك الطيب بين أفراد المجتمع، ولكن -بلا شك- ليس بالأسلوب الصوفي. فالسير في الطريق الصوفية، يتبع أسلوباً معقداً من شأنه سلب إرادة الفرد، وجعله مقيداً بإرادة شيخ الحضرة أو الطريقة، الذي بدوره قد يتبع آخر يقوده لغايات تكون بعيدةً كل البعد عن المقاصد الصوفية، فما أكثر الخطلات التي تلحق المريد من جراء وقوعه تحت تأثير شيخه، الذي قد لا يكون أهلاً للثقة. فهذا ابن عربي يبين صفة المريد بقوله: "المريد: هو المتجرد عن إرادته".[39] طبعاً الكلام هنا المقصود به، تجرد الإرادة بالخضوع لله وليس الشيخ. ومثل ذلك قول الصوفي الكبير ابن عطاء الله السكندري (1260-1309) في حكمه العطائية: "ارح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك، لا تقم به لنفسك".[40] ولكن ابن عربي

---

[39] الاصطلاحات، ص. 284

[40] السكندري، ابن عطاء الله: الحكم العطائية، الحكمة رقم (4)، ص. 2



يعود ليُقنن عبور الطريق إلى الله بممر واحد لا غير، يقف على بابه الشيخ أو "الدليل" كما يسميه ابن عربي، حيث قال شعراً:

"ومن طلب الطريق بلا دليل إلهيٍّ، لقد طلب المحالا".[41]

فإذا كان على المريد التجرد من إرادته والخضوع لأقدار الله وإرداته، فهو من جهة ثانية كما يفترض ابن عربي، لا يمكنه السير في الطريق المفضية إلى الله من غير دليل رباني، الذي هو شيخ الطريقة أو من ينوب عنه بالإجازة. وإذا كان الشيخ هو باب الولوج إلى رضا الحق، فهذا يفترض ضمنياً الخضوع لإرادة الشيخ وطاعته في كل ما يأمر به، إذ أن رضا الحق والوصول إليه محال بغير "دليل"، وغضبه مقرون بذلك أيضاً، وهذا يشبه إلى حدٍ بعيد الدور الذي يقوم به الكاهن أو البابا في الفكر المسيحي، بحيث تستطيع المؤسسة الكنسية ممثلة برجل الدين منح صك النجاة أو الهلاك في الحياة الآخرة، كما حدث في القرن الخامس والسادس عشر للميلاد، عندما قامت البابوية في عهد البابا "سكتوس الرابع" ببيع صكوك الغفران.

في الإسلام يجب أن لا توجد طبقة "الأكليروس" التي تتوسط بين الخالق والمخلوق كما هو الحال في المسيحية. في الإسلام العلاقة بين الله وبين عبده مباشرة بلا وسطاء، ولا أوصياء، وهكذا كان الأمر، حتى طلعت علينا فرق التصوف بفنون عجيبة غريبة، من جعلها باب السماء لا يفتح من غير إذن الشيخ، وكم سمعنا وشاهدنا مصائب حدثت وتحدث بسبب استخفاف الشيوخ بعقول مريديهم، ولو أردنا ذكر ما وقفنا عليه

[41] انظر الفتوحات، السفر الثالث، الفقرة الأولى

شخصياً من خلال تجربتنا بالانخراط ببعض الطرق الصوفية للتعرف عليها من داخلها، لقرأتم في هذه الصفحات ما يستنكره كل عقل سليم، وتأنف منه كل نفس كريمة. ونحن لا ننكر أهمية وجود المعلم والموجّه والقدوة في حياة الإنسان بما فيها الحياة الروحية أو الدينية، وقد أفاض أبو حامد الغزالي في الإحياء في دور المعلم الروحي أو المؤدب وفي ذكر الشروط الواجب توفرها به، وليس لدينا اعتراض على هذا الفهم، ولكن اعتراضنا على أن يُسلب المريد إرادته، وأن يتبع بصورة عمياء ببغائية شيخه. العلاقة بين الاثنين يجب أن تكون محكومة بالعقل والمنطق، والاحترام المتبادل، وليس بالتبعية العاطفية أو الطبقية، كعلاقة السيد بالعبد، وذلك حتى يسد باب الدجل والتسلط وتضليل البسطاء من الناس والتغرير بهم. ثم إنه بالوقت الذي تزعم به المتصوفة من الناحية السلوكية المحضة، أن من أخلاقهم الزهد بحطام الدنيا وزينتها، نجد أن معظم شيوخ الطرق الصوفية في الوقت الحالي عبارة عن إمبراطوريات مالية، إذا ما قورنوا بمريدهم، فحدث ولا حرج عن العقارات والعمارات والسيارات، والزيجات المتعددة، في الوقت الذي يعاني فيه الشباب من العزوبية، ومن ضيق ذات اليد. ذهبت أيام لبس المرقّع وأكل المنقّع، اليوم لدينا شيوخ خمسة نجوم! وكم من مغفل من المريدين الأثرياء، الذين يغذون تكيات تلك الطرق وزواياها بالسيولة المالية، والتي يصب قسم كبير منها في نهاية المطاف في جيوب زعماء الطرق، ولا نريد التعميم حتى لا نلحق أذىً أو ظلماً بأحد، لكن ما عرفناه وشاهدناه يرجّح عموم هذا الوضع. وكم نتمنى أن تقوم فئة من باحثينا الشباب، بتجلية الحقيقة، وبتتبع ثروات هؤلاء الشيوخ، بالطريقة التي قام به البعض بتتبع ثروات الحكام والمتنفذين في مجتمعاتنا، فمن حق الأمة أن تعرف أين تذهب مقدراتها. على أن ابن عربي لا يتحمل وزر ذلك، وهذا بكل الأحوال ليس موضوعنا، ولكن فقط أردنا التعريج قليلاً على الحاضر على هامش زيارة الماضي.

4-المعيار الإنساني

مؤلفات ابن عربي مليئة بأفكار ذات صبغة إنسانية تتجاوز التحيزات المذهبية الضيقة بل إنه يتجاوز الحدود والفواصل بين الأديان والعقائد فيدعو إلى تدويل القيم الإيمانية بالصبغة الإنسانية، ولعل أبياته المشهورة في هذا الباب لا يمكن حصرها ومن أشهرها:

"لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   مرعى لغزلان ودير لرهـبان

وبيت لأوثان وكـعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت   ركائـبه فالحب ديني وإيماني"[42]

يلاحظ المرء في هذه الأبيات دعوة صريحة من ابن عربي للانفتاح على الآخر فهو يساوي بين جميع المعتقدات وليس فقط الديانات السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية بل كذلك يحترم المعتقدات الوثنية، ومن باب حسن الظن لن نأخذ وجهة نظر الشيخ هنا من الناحية (العقدية أو من معيار العقيدة)، بل نحاول فهم وجهة نظره من ناحية (المعيار الإنساني) في إطار نظرياته في وحدة الوجود ومن خلال فكرته بأن الأديان جميعاً إنما تصدر عن مشكاة واحدة، وأنها جميعاً تبتغي الوصول إلى الحقيقة في عبادة الحق.

---

[42] ديوان ترجمان الأشواق، ص. 43-44

لذلك خلاصة القول في هذا المعيار: أن فكر ابن عربي يستطيع على المستوى الإنساني، أن يعلمنا التسامح والتعايش والتواصل بين جميع الناس، وحتى لو كانوا مختلفين في أديانهم وأعراقهم وألوانهم.

السؤال الثاني: ماذا يجب أن ننكر ونرفض من فكر ابن عربي؟

1-المعيار العقدي

على مستوى العقيدة بينا آنفاً أنه توجد اعتراضات واتهامات كثيرة يوجهها عدد لابأس به من التيارات الإسلامية، ضد (عقيدة) ابن عربي، وكتبه تحتوي على كم هائل من الأقوال والأفكار، التي إذا أخذت على ظاهرها، جعلت موقف صاحبها من الناحية العقدية أمام بقية المذاهب الإسلامية محرجاً، فظاهرها يخالف بشكل صريح بعض أسس (العقيدة الإسلامية)، ولكن من باب حسن الظن، وعدم الشك في إخلاص الرجل، وتجنباً للفهم السطحي لمذهبه، وتقديراً لسعة علمه، يحاول المرء أن يجاري منهج المتصوفة في فهم مقاصدهم الباطنية من تلك الأقوال، فإن وجدت إمكانية لفهم باطنها على خلاف ظاهرها بحيث تنسجم من جهة أخرى مع الأسس العقدية، ولا تخالفها مخالفة صريحة، غض المرء الطرف عنها وقبلها، مُحْسناً الظن بصاحبها، وموكلاً أمره إلى بارئه، فهو المعني بمحاسبته. وحتى لا نطيل الكلام تحت هذا المعيار، فإننا نوجز القول: بوجوب إنكار مثل هذه الآراء، إذا صح لنا بعد البحث والتمحيص والتدقيق أنها حقاً ترجع للشيخ، وليست مدسوسة عليه، دون أن نكفر صاحبها كما يفعل البعض، فتلك ليست مهمتنا، ولا هدفنا، فقد نعجز عن فهم مقصود الرجل، ولعله عند ربه

يساوي ملء الأرض من أمثالنا، فالحيطة كل الحيطة، في ذمم الخلق، وليتولى أمره خالقه، فهو به وبنا أعلم.

2-المعيار الروحي

تحت المعيار الروحي تمحور مجمل قوله حول تصفية النفس وتطهيرها، وهذا شيء حسن، مع مراعاة ما ذكرناه آنفاً من ملاحظات بهذا الخصوص.

3-المعيار العملي

تحت هذا المعيار يوجد اعتراضات كثيرة ضد فكر ابن عربي والمتصوفة بشكل عام، ويمكننا الحديث عن التأثير السلبي للسلوك العملي للمتصوفة ومنهم ابن عربي على مستوى الحياة اليومية ومن هذه الاعتراضات أو الأشياء التي يجب أن نردها:

1- الموقف من رجال الحكم والسلطة السياسية: بكل بساطة يمكن القول أن الإغراق والمبالغة في الانسحاب من الحياة وفق الرؤية (العربية: نسبة لابن عربي) يفسح المجال لتفرد السلطان بالحكم، ويلغي دور رجال الدين، ويعفيهم من دورهم في نشر مفهوم العدل والمساواة الاجتماعية. وإذا كان منهج ابن عربي يدعو إلى نبذ العنف، فإنه بالمقابل يبالغ بالتركيز على هذا الجانب حتى يصل إلى حالة سلبية، تجعل (المريد أو الفرد) في المجتمع يؤخذ حقه، وتداس كرامته وهو مقتنع بأن ذلك ليس إلا قضاء الله فيه، وهو به

راضٍ، وأنه خير ونفع وعليه قبوله والتسليم به. كما هو حاصل اليوم في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية، حيث تمارس الطرق الصوفية دوراً في منتهى الخطورة في إطار شرعنة الحياة السياسية الاستبدادية، فهي تأخذ دور المبرِّر والمسوِّغ لجرائم الحكام في حق شعوبهم، وينطبق عليها في ذلك قول ماركس المشهور "الدين أفيون الشعوب". وهذا الدور أوضح ما يكون في التيارات الصوفية في مصر والشام واليمن والمغرب. إذ من الإنصاف القول أن بعض التيارات الصوفية في بعض الدول العربية والمسلمة لها بالمقابل أدوار إيجابية في الحياة الاجتماعية عموماً، كما هو الحال عليه في السودان وموريتانية والسنغال وعموم الدول المسلمة في جنوب القارة الأفريقية، لذلك يجب أن نتجنب وضع البيض كله في سلة واحدة، ونحاول أن نلتزم الموضوعية والإنصاف ما وجدنا إلى ذلك سبيل، فهدفنا بالدرجة الأولى معرفي، إصلاحي، وليس إيديولوجياً نفعياً.

2- على مستوى الحياة الاجتماعية: التصوف بشكل عام يدفع الفرد للانعزال، وبالتالي يوصل إلى حالة من الكسل والعجز وما يسمى بالدرويش ليس إلا الترجمة العملية لكلمة "عاطل عن العمل" أما التكيّات فليست هي اليوم سوى الترجمة العملية لكلمة "مأوى المتشردين". وبالتالي: - ومن وجهة نظرنا على الأقل - يجب رد فكر ابن عربي حول مفهوم "الخلوة" ومفهوم "الزهد الشديد" ودعوات الانسحاب من الحياة العملية أو حياة الشغل، لأننا إذا قبلنا مثل هذا الفكر فسوف نصل إلى حالة تخلف صناعي واقتصادي وعلمي، أي تخلف في جميع مناحي الحياة، كما هو حالنا اليوم، فالحياة الصحيحة لا تكون إلا بالعمل والنشاط، وبغير العمل لاتقوم الأمم، ولا تبنى المجتمعات.

3- على مستوى التفكير العلمي: يجب أن ننكر ونرد كل فكرة (خرافية) ترد في فكر ابن عربي، ويجب أن نرفض كل فكرة لا تحترم العقل والعلم مثل قوى الشيوخ العجيبة

وكراماتهم الخارقة للطبيعة ومزاعمهم اللامنتهية في المعارج والإسراءات الروحية في عوالم الشهود والملكوت، وكذلك الأفكار التي تكون وليدة الشطحات والمواجيد وغيرها مما يجافي العقل والمنطق. على أننا يمكن فقط أن نقبل مثل هذه الأفكار إذا حصرنا تفكيرنا في إطار نمط التفكير "السحري" وربما أحياناً في إطار نمط المعرفة "الدينية"، أما في مجال المعرفة العلمية فلا مكان لمثل هذه التصورات، فهي تصنف عادةً في مجال ما يعرف باسم "البارسيكلوجي" أو ظواهر ما وراء حدود العلم والعقل. وهذا التوضيح من أجل ألا نخلط أنماط المعرفة ببعضها البعض من حيث المصداقية والمنهجية. فكل نمط له طرائقه في البرهنة على المعارف الواقعة في مجاله.

وبكلام موجز: نرى أنه يجب أن نرد وننكر كل ما يجافي العقل، والمنطق، والعلم، والشرع، من فكر ابن عربي. وبهذه المناسبة لابن عربي رأي خاص بالعقل، حيث يرى فيه علامة النقص والجهل، مخالفاً كل ما اتفقت عليه أمم الأرض، بأن العقل هو أشرف ما في الإنسان، بل إنما المولى ما شرف الإنسان واصطفاه وميزه عن (العواجم) إلا بالعقل، كيف لا وهو مصدر التكليف، لكن الشيخ ابن عربي يسير على ما درجت عليه المتصوفة من تقليلهم لشأن العقل، وإهماله، فيقول:

"العقل أفقر خلق الله فاعتبروا فإنه خلف باب الفكر مطروح

إن العقول قيود إن وثقت بها خسرت فافهم فقولي فيه تلويح".[43]

[43] الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص. 112

ولا ندري أي تلويح يقصد الشيخ، ولا ندري ماذا يمكن أن يكون الإنسان من غير عقل، ولكن من جهة أخرى نستطيع أن نفهم المبررات، التي جعلت المتصوفة عموماً لا يحبون قيود العقل، ببساطة لأنها هي الوحيدة التي تضع حداً لشطحاتهم ومزاعمهم، وتقف قيداً يمنعهم من تلبيس الأمور على الناس.

4-المعيار الإنساني

لا نرى ما يمكن رده من فكر ابن عربي على مستوى المعيار الإنساني، بل الشيخ ابن عربي يجب أن يعتبر مؤسس فلسفة إنسانية ورائد مذهب يبشر بالتسامح والحب والتعايش بين بني البشر.

3- السؤال الثالث: بماذا يشعر من يقف أمام قبره؟

بشكل مقتضب ما جاوز الواقف أمام قبره أن يكون واحداً من خمسة:

1- رجل من المتصوفة: فهو لصاحب هذا القبر من المعظمين، فيرفع قاطنه إلى مرتبة الأولياء والأقطاب المكشوف عنهم ستر الغيب، والذين لهم كرامات وخوارق مستمرة حتى بعد مماتهم، فهو في ذلك يقف أمام رجل عظيم له سر خفي يجلب للنفس المهابة والجلالة.

2- رجل من مكفريه ومخالفيه: يرى في الشيخ أنه من أهل البدع والضلالات، فهو بذلك لزيارة القبور عامة مستنكر، ولزيارة صاحب هذا القبر خاصة مستدبر.

3- رجل من أهل التفلسف أو الاستشراق: فيرى فيه صاحب فلسفة روحية، وفكر إنساني سامٍ، فهو له مجلٌ ومقدر، وبه مفتونٌ ومعجب.

4- رجل في حيرة من أمره: تساوت عنده المتقابلات والمتعارضات من الحجج في صاحب هذا القبر، فتداخلت في خلجات نفسه محبة خصال الزهد والتسامح والمحبة والورع التي عرف بها ابن عربي، مع مشاعر الازدراء والاستنكار لما بدر من أفكار وأقوال وشطحات تغرد بعيداً في ظاهرها عن محتوى الشريعة السمحاء. لذلك فإن هذا الصنف من الناس فضل الإحجام عن الخوض أو التقرير بشأن صاحب هذا القبر.

5- رجل "إمعه": ينقاد كيفما سار الناس، فليس له موقف، إن عظّمَ الناس صاحب هذا القبر عظّمْ، وإن كفّروه كفّر، وإن استدبروه استدبر.

تداخل أساليب البحث والتفكير بين الدّيني والعلمي

ننطلق في هذه المقالة من فكرة أن تسرب منهج المعرفة الدّينيّة إلى نطاق المعرفة العلميّة هو أحد أسباب إعاقة النّهوض بمستوى الدّراسات والبحوث العلميّة في مجتمعاتنا، وربما كان أسلافنا أكثر وعياً وتبصراً في حدود التقاطع والتوازي بين أشكال المعرفة، رغم أن ذلك لم يمنع من أن يكون الفيلسوف طبيباً ومهندساً وموسيقياً وغيره في نفس الوقت، ومنطق التطور يفترض أن نكون نحن، المعاصرين، أشد تمييزاً وتفريقاً بين ما ينتمي لكل حقل معرفي؛ بدلاً من الخلط الحاصل بصورة لا واعية في أبحاثنا، وقد نبهنا لهذه الفكرة في المقالات السابقة وسوف نعيد التنبيه والتركيز عليها في المقالات اللاحقة، وفي كل مناسبة نظراً لما نعتقده من خطورة هذه المسألة على صعيد الأبحاث التي نقدمها في جميع مجالات المعرفة.

إنّ الدّور الذي يلعبه الفكر الدّيني -لا نقصد هنا الدين بل الفكر المتفرع عنه- في المجتمعات العربية لا يكمن في مراقبته للأبحاث في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية والطّبيعية، وفرضه قائمة من القيود أو الخطوط التي لا يسمح للباحث بتجاوزها، كبعض المواضيع التّي تتعلق بعلم اجتماع الأسرة، ومواضيع الثقافة الجنسية، التي هي

بالغة الأهمية للناشئة، وعلاقة الرّجل بالمرأة، وحقوق المرأة ودورها في المجتمع، أو في مجال العلوم الطّبيعية مثل عدم السماح بتدريس نظريات داروين ولامارك وسبنسر وغيرهم في أصل الإنسان والتطور رغم أن هذه النظريات لم تثبت أبداً علمياً بل لم تبرح كونها مجرد فرضيات أو خيال علمي بل إن الكثير من المختصين في هذا الإطار باتوا يرفضونها ولم يعد يعتبرونها أنها تصلح كذلك كفرضيات، فهذا النّفوذ الرّقابي الذّي يمارسه الفكر الدّيني يصبح ضعيفاً جداً في بعض الدّول العربية التي يتبنى فيها النّظام السّياسي النّهج المدني –إذا صح التعبير- في الحكم.

فالدور الرقابي هنا لا يعدو أن يكون عائقاً خارجياً يفرض على الباحث من الخارج، في حين يكمن التأثير الأكثر خطورة للعقلية الدّينية في تسربها غير المباشر إلى بنية العقل الإسلامي المعرفي العام، والعقل الإسلامي العلمي الخاص، وتشبع هذا العقل بالملامح العامة لهذه العقلية، وممارسته بصورة "لا واعية" منهجية وأدوات الفكر الدّيني في إطار الفكر العلمي، وبالتالي تختلط العناصر الواقعية بالعناصر الميتافيزيقية.

وحتى يتضح هذا الزّعم نجد أنفسنا هنا مدفوعين للحديث عن بعض ملامح الفكر الديني عموماً ثم محاولة رصدها في إطار الممارسة البحثية للفكر العلمي، ونحن هنا سنتحدث بصورة موجزة حتى لا نخرج عن موضوع هذه المقالة.

إن من أهم طروحات الفكر الديني هي: "ديمومة الحكم" أو "خلود النص التشريعي" وهذا يعني أن المعرفة الدينية تخلع حكماً تقييمياً ثابتاً على الأشياء، وهذا الحكم يتخذ صفة التّعالي على المكان والزمان "حكمًا ترنسندنتاليًا"، وبالتالي على مستوى الحكم الشرعي للآية الكريمة فإن هذا الحكم يحتفظ بصحته في جميع الأزمنة والأمكنة، ولا يتغير بتغير الظّروف أو بتبدل الشّروط، إلا في حالات استثنائية، حسب القاعدة الفقهية "الضرورات تبيح المحظورات". إن خلود النّص وديمومة الحكم بشكل أو بآخر ألغت حدوث عمليات جذرية لإعادة التّأويل، وعطلت وظيفة نماء التّفسير –وهذا من طبيعة تعريف النّص بوصفه إلهي المصدر- وبالمقابل تطورت عملية "القياس" و"المقايسة"،

فنحن لدنيا حكمٌ مطلقٌ وثابت، وكل ما علينا فعله هو فقط قياس الحالات الجديدة وفق حكم الحالات القديمة. بعبارة أخرى إنّ التأكيد على ديمومة صحة "الفهم" و"التفسير" للنص الديني أضعفت ملكة "التفسير" عموماً في حين نمت في المقابل ملكة "الوصف" وتضخمت بشكل مبالغ فيه، وما يسمى بالتفاسير الجديدة للقرآن الكريم - مثلاً- أو للفكر الديني عموماً ليس في حقيقتها إلا "تنويعات وصفية". لذلك فإن الفيلسوف الألماني "أوسفالد شفيمِّر **Oswald Schwemmer**" (-1941) ربما كان محقاً بعض الشيء عندما تكلم في كتابه "فلسفة الحضارة" عن "مبدأ الحَرْفية في الثقافة الإسلامية"،[44] وهو: يقصد أن نقل المعرفة في الحضارة الإسلامية يجري - على خلفية تعميم منهج المعرفة الدينية على بقية المعارف كما نعتقد- بصورة قوالب ثابتة؛ أي نقلاً حرفياً دون القيام بعمليات غربلة، أو إعادة تنقيح ونقد وتأويل وتفسير كما ينبغي في الوضع الطبيعي. فالنقل الحرفي والإلتزام بالنص وحكمِه جائزٌ في إطار المعرفة الدينية المتعلقة بالنصوص الشرعية سواء الأحاديث الشريفة بعد ضبط صحتها أو بحق آيات القرآن الكريم، لكنه غير مقبول في بقية أنماط المعرفة، وذلك لأن مصدر الأولى إلهيٌّ فهو تام، في حين مصدر بقية أنماط المعرفة وضعي بشري فهو ناقصٌ ودائم النماء.

لكن السّؤال الذّي يطرح نفسه الآن: إذا كانت "الوصفية" و"اللانقدية" هي من مميزات الفكر الدّيني عموماً، فما هي علاقتها بحالة الوصفية أو "اللاتفسيرية" التي ناقشناها في مقالة علم الاجتماع العربي كظاهرة تميز العقل العربي عموماً، والعقل العربي العلمي خصوصاً؟ أي كيف يمكن الرّبط بينهما؟ وكيف يمكن فهم انعكاس هذا التأثير في مجال البحث الاجتماعي والفلسفي؟ الجواب -كما نراه- هو أنّ العقلية الدينية سيطرت في القرون المتأخرة على أنماط الحياة الفكرية والاجتماعية العربية كافة، وهي لا زالت حتى الآن تسيطر بصورة غير مباشرة أيضاً، ونحن لا نقصد سيطرة "اللغة الدينية" بل

---

44 Vgl. Schwemmer, O.: Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung, München, 2005, S. 268

ممارسة طرائقها وأساليبها في التفكير والبحث، أي أن "الذّهنية الدّينية" هي الأساس غير المرئي، أو العامل اللاواعي، أو الأرضية التي تستند عليها الذّهنية العلمية، وأن "الذّهنية العلمية" لم تستطع حتى الآن التحرر من طرائق الذّهنية الدّينية في معالجة المعطيات المعرفية العلمية.

فالتربية الدّينية التقليدية المصطبغة بمجملها بالعرف الاجتماعي المتكون في فترة التخلف والانحطاط الثقافي، التي لا يزال يخضع لها المواطن العربي –إلى جانب المؤثرات السّياسية في المجتمعات العربية التي تتصف بمجملها بالديكتاتورية– شجعت لديه روح التبعية، والتسليم بالفهم القائم، وعززت لديه الحاجة إلى وصف القديم بثوب الجديد، بدلاً من إعادة تفسيره، وإخضاعه للنقد بما يناسب الظّروف المستجدة، وبالتالي ضَمُرَتْ لديه النّزعة "النقدية"، ونمت النّزعة "التسليمية"، على حساب النزعة "الشكّية". فكان هذا من أهم أسباب جمود العقل العربي والإسلامي عند حدود "المرحلة الوصفية"، وعدم قدرته على مواكبة تطور العقل الإنساني العلمي اللاحق باتجاه "المرحلة التفسيرية"، وإذا كان الفيلسوف شفيمِّر تحدث عن "مجتمعات قبل نقدية"[45]، فربما كذلك يمكننا الحديث عن عقل عربي إسلامي علمي "قبل نقدي".

ولن نبالغ إذا زعمنا هنا أنّ الطّريقة التي يعالج بها المفكر العربي المعطيات المعرفية عند إجرائه بحثاً ما –سواءً أكان هذا الباحث علمانياً ملحداً أم كان باحثًا متدينًا، وسواءً كان يعالج مادة علمية أو مادة دينية – تكاد تكون متشابهة، أي أن مشكلة العقل العربي ليست مشكلة مضمون معرفي، بل أولاً وقبل كل شيء مشكلة إشكالية منهجية.

ومن الأمثلة الواضحة على الصّحة النّسبية لهذا الزّعم النّتاج الفكري لما يسمى "بالماركسيين العرب": فمن المفترض أن المفكر الماركسي من أبعد النّاس عن التأثر بالفكر الدّيني، والماركسية كما هو معروف لا تعترف بالفكر الدّيني إلا كمرحلة من



[45] Ebd. S. 258.

مراحل تطور الفكر البشري، لكن على الرّغم من ذلك فإننا نزعم بأنّ الكثير من الماركسيين العرب قد عبّروا عن أفكارهم الماركسية بصورة تعكس -بشكل واضح- خضوعهم لمؤثرات منهجية التفكير الديني بصورة غير واعية، وعدم قدرتهم على الإفلات أو التّحرر من محددات البيئة المنهجية، التي يتشكل فيها وعي العقلية العربية؛ أي أن المضمون المعرفي أختلف لكن المعالجة المنهجية بقية متشابهة. ونحن نزعم بأن هذا ينطبق على جميع تيارات ومذاهب الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة بدون استثناء وليس فقط على الفكر الماركسي.

فديمومة صلاحية النّص، وسيطرة النّزعة الوصفية والنّزعة "التّسليمية-الاتباعية"، والمعالجة اللانقدية، بالإضافة إلى السّقوط في أفخاخ الإيديولوجيات، كلها علامات مميزة لهذا النّتاج، هذا فضلاً على أن معظم الاتجاهات الفكرية في المنطقة العربية -سواءً أكانت يمينية محافظة أم يسارية ملحدة- مسكونة بشبح "الفكر المؤامراتي"، فالحضارة الغربية تآمرت على الحضارة العربية؛ من أجل عدم السّماح للمجتمعات العربية بتحقيق أي تقدم اقتصادي أو صناعي، أي أن العقل العربي بمجمله يحاول البحث عن جهة خارجية يحملها مسؤولية فشله وتخلفه، بدلاً من أن يبحث عن العوامل الموضوعية والواقعية في إطار بنيته الدّاخلية، التي هي قبل كل شيء مسؤولة عن تأخره الحضاري، وهذا لا يعني أننا نقلل أو نغفل دور المعيقات الخارجية. ولكن كما هو معلوم من سنة الله في أرضه أن الأمم تتدافع وتتنافس في السيطرة على بعضها البعض وعلى مناطق النفوذ والقوة، ولا يُعرف في تاريخ الشعوب السالفة من تسنى له استكمال نهضته بمعزل عن المثبطات الخارجية، فلا يجوز بأي حال من الأحوال رمي جميع ما نحن فيه من بلاء على غيرنا.

وهذه الفكرة "المؤامراتية" التي تحّمل الغرب معظم المسؤولية في تخلف العرب، يسلِّم بها الكثير من المفكرين العرب بما فيهم بعض الماركسيين. إن العقل العربي يتعامل مع الأفكار العلمانية بنفس طريقة تعامله مع الأفكار الدّينية، فهو يتعامل مع الأفكار

بصورة دوغمائية، ويرفض أي محاولة نقدية لما يؤمن به لتكتسب أفكاره الطبيعة الميتافيزيقية، فهي مطلقة الصّحة حتى ولو نقلت من مجتمع إلى آخر، فجاءت أفكار الماركسي العربي -مثلاً- بعيدة عن الطّابع الإبداعي، في حين غلبت عليها النّزعة "الاتباعية الحرفية"، ولم تكن محاولاته التفسيرية لفهم تطور المجتمعات العربية أكثر من تنويعات وصفية للنص الماركسي الأصلي، الذي يكتسب من وجهة نظر المفكر العربي صفات مثل "ديمومة الصّحة" و"التّعالي على النّقد" و"اكتشافه قوانين صارمة لتطور المجتمعات"، بحيث تصبح أحداث في غاية الأهمية مثل سقوط الاتحاد السّوفياتي، وسقوط جدار برلين، وانتهاء الحرب الباردة بين المعسكرين الشّرقي والغربي، كلها أحداث عارضة لا تدفع الماركسي العربي إلى شك جاد في صحة "العقيدة" الماركسية، علماً أنه من المعروف أن ماركس نفسه صرح بأنه ليس ماركسياً، وأن قوانين "فرضيته" وضعت أصلاً لتناسب المجتمعات الغربية، وأنه لا يستطيع الجزم بإمكانية تطبيقها في المجتمعات الآسيوية.[46]

وربما أن العقل العربي بسبب خضوعه لعهود طويلة تحت سيطرة الفكر الدّيني، قد خلع منهجيته حتى على أكثر الأفكار معادة للفكر الدّيني كالفكر الماركسي، ونحن هنا لا ننكر أنّ الماركسية نفسها تحولت إلى عقيدة دوغمائية بتأثير النزعات الإيديولوجية، بحيث يمكننا أن نلاحظ سلوكيات مماثلة للماركسي العربي عند الماركسي الرّوسي أو الكوبي مثلاً، ولكن زعمنا هنا مقصور على أنّ العقلية العربية بشكل عام - بما فيها العقلية العلمية- تخضع بصورة لا واعية لمؤثرات تخلف العقل العربي النّاتجة أصلاً أو تاريخياً عن تمديد الأساليب المنهجية للفكر الدّيني على كافة أنماط المعرفة الأخرى، وإذا كان حقاً الفكر الدّيني الذي تشكل في عهود انحدار الثقافة الإسلامية ليس هو الفاعل أو

---

[46] انظر نويهض، وليد: المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ. عرض ومناقشة، الطبعة الأولى، دار ابن حزم ، بيروت، 1996، ص 157-160 .

المكون الوحيد الذي كرس أو رسخ تخلف الفكر العلمي تاريخياً، فإنه بلا شك المكون الأكثر فاعلية.

وإذا كنا نزعم بأن سلوكيات تفكير النمط الدّيني ظاهرة في طريقة معالجة الباحث العربي للمعطيات المعرفية عامة، حتى ولو كان هذا الباحث ملحداً أو علمانياً، فإننا كذلك نستطيع أن نرصد هذا التأثير من خلال مفردات اللغة المستخدمة بكثرة في الأبحاث العربية العلمية، فتجد عبارات مثل: قال فلان، حدّث فلان، نقلاً عن فلان، يرى فلان، وفقاً لفلان ... إلخ شائعة جداً، في المقابل يندر ورود عبارات من مثل: أنا أرى كذا، أنا أعترض على فلان، أنا أشك في صحة ما نقل إلي من فلان، أنا أرد على حجة فلان .. إلخ.

بكلام آخر، نجد أن المفردات اللغوية المستخدمة في النّص العلمي المكتوب باللغة العربية تركز على المفردات التي تدور في فلك الإجابة على السّؤال: - ماذا حدث؟ في المقابل يقل أو يندر استخدام المفردات التي تدور في فلك الإجابة على السّؤال: - لماذا حدث؟ أي أن النّص يتمحور حول "وصف الحالة" أكثر من تركيزه على "تفسيرها".[47]

من طروحات العقلية العربية العلمية أيضاً أنها تقرأ الواقع من خلال النّص، وليس النّص في إطار الواقع، حيث يحل الحكم على الظّاهرة من خلال الفكر بدل الحكم عليها من خلال الواقع، فنجد على سبيل المثال أن المفكر العربي عندما يريد أن يدرس الوضع الاقتصادي لدولة ألمانيا سوف ينزع إلى إصدار أحكام تقريرية، استناداً إلى ما كتب عن الواقع الاقتصادي للمجتمع الألماني، أو استناداً إلى نصوص الفكر الألماني الاقتصادية، بدلاً من أن يتجه بدايةً إلى الواقع الاقتصادي الفعلي للمجتمع الألماني، بل نحن نجد في حالات كثيرة أن الباحث العربي يستبدل الفكر بالواقع كمصدر للحكم على الأشياء، أي أنه بدلاً من أن يقيس صحة الفكر من خلال الواقع، نراه يعمد لفعل العكس، أي يقيس

[47] انظر في نفس العمل مقالة: "هل يوجد علم اجتماع عربي؟" تحت فقرة "الطبيعة الوصفية للعقلية العربية".

صحة الواقع من خلال الفكر، أي من خلال النص المعطى له مسبقاً حول الظاهرة أو الواقعة.

ويوجد مثل ظريف ذكرناه في مناسبة أخرى، يجسد هذه الحالة المعكوسة بين الفكر والواقع، وهو أن باحثة في قسم علم الاجتماع أعدت بحثاً حول ظاهرة انتشار الرّشوة في مجتمع عربي ما، فبدلاً من رصد ظاهرة الرّشوة في الحياة الاجتماعية الواقعية، اعتمدت على عدد الأحكام القضائية التي تم فيها تجريم أشخاص بتهمة الرّشوة، فوجدت أن عدد الأحكام بالكاد يذكر حوالي خمس حالات، فتّوصلت إلى الحكم، بأن ذلك المجتمع معافى من ظاهرة الرّشوة، في حين أن أصغر طفل هناك يعلم أنه يصعُب إنجاز أي معاملة إدارية - مهما كانت تافهة- بدون دفع الرّشوة. هذه الدراسة مثل صارخ للحكم على واقع ظاهرة ما من خلال نص معطى مسبقاً حول هذه الظّاهرة، وهذه الحالة ليست الاستثناء، بل القاعدة في الأبحاث العلميّة المكتوبة باللغة العربية.

من جهة ثانية نلاحظ أن بعض كبار المنظرين في العالم العربي تخيَّلوا أنه يمكن حل المشاكل الواقعية فقط من خلال معالجة مشاكل الفكر، فظن أصحاب هذا التيار أن مشكلة التّخلف الحضاري في العالم العربي -على سبيل المثال- يمكن حلها من خلال إعادة قراءة الفكر العربي في ضوء العلوم الحديثة، فأغرقوا المكتبات العربية بعدد هائل من المجلدات والأبحاث، التي تعالج المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات العربية من خلال معالجة المسائل الفكرية فقط.[48]

هذا التوجه بدأ في إطار حركة إصلاح الفكر العربي أو ما يسمى بالنهضة! مع بداية القرن الماضي، مع روَّاد هذه النّهضة المزعومة، حيث جاء هذا التيار نتيجة للصدمة الحضارية - إذا صح التعبير- التي تعرض لها رجال الفكر عند احتكاكهم بالفكر

[48] انظر نويهض، 1996، ص 133-134

الغربي، وسرعان ما سرت عدوى هذا التوجه لتشمل معظم مجالات البحث في مختلف التخصصات العلمية، وخصوصاً العلوم الإنسانية. وبعد مرور حوالي قرن على هذا التيار أصبح اليوم من أهم تقاليد الأبحاث العلمية التي تكتب باللغة العربية أنها تتجه إلى إصلاح الواقع، من خلال معالجة الفكر، أو النّصوص فقط، فعلى سبيل المثال لو قيل لباحث عربي: كيف يمكن معالجة الرّشوة في مجتمع ما؟ سوف يكون الجواب الأكثر حضوراً في ذهنه: من خلال معالجة المنظومة الأخلاقية أو القانونية للمجتمع، وقد يتناسى أن ظاهرة الرّشوة لها أيضاً أسباب واقعية تتعلق بالجوانب الاقتصادية والسّياسية، وأن معالجة النّصوص القانونية التي تجرِّم الرّشوة لا تكفي وحدها بدون إصلاح الفساد الإداري والسّياسي، ومعالجة الأبعاد الاقتصادية الواقعية التي تساهم في انتشار مثل هذه الظّاهرة. إنّ هذه الصّفة التي ننسبها هنا للباحث العربي ليست من نسج الخيال بقدر ما هي حقيقةٌ ملاحظةٌ بشكل مكثّف، والاطلاع على النتاج البحثي يؤكد مثل هذه المزاعم، وليس ذلك فحسب، بل إن هذه الصّفة منهجية أساسية يمارسها معظم المنظرين والباحثين العرب، ليس فقط على مستوى الأبحاث الأكاديمية بل كذلك كأسلوب للحوار والنقاش والكتابة في وسائل الإعلام. بل إن هذا التّصور -حسب رأينا الشخصي- هو من أخص مميزات التفكير العربي المعاصر، حتى أننا نجد أن هذه الظّاهرة هي سلوكية فكرية يمارسها المواطن العربي -سواءً أكان مسؤولاً أم مواطناً عادياً- في طريقة معالجته للقضايا الحياتية، فيتوهم أنه يمكن تغيير الواقع بمجرد طرح ومناقشة التصورات النظرية أو حتى مجرد الحديث في الاجتماعات الرسمية حول المشكلة، لذلك يكثر لدينا التنظير والشعارات واللافتات والجدالات وإصدار المراسيم، بينما لا يقابلها غالباً فعل عملي موازٍ أو تبدل في الجانب الواقعي.

وإذا أشرنا إلى أنّ هذه الظّاهرة قد برزت بشكل واضح مع ظهور تيارات الإصلاح في بداية القرن المنصرم، فإننا نريد التأكيد هنا على أن هذه الظاهرة أصيلة وقديمة في نمط المعرفة الديني، ففي اللغة القرآنية على سبيل المثال: ترد الآيات الكريمة التي تتحدث عن

إرادة الله تعالى في فعل الأشياء وخلقها وتبديلها، وإعادة إنتاج الواقع بصيغة توحيد "الفكرة والفعل" أو "الكلمة والفعل"، أي أن مجرد لفظ الكلمة يحدث الفعل، فمثلاً هناك الآية القرآنية التي تقول: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}(سورة يس الآية 82)، أي بمعنى من المعاني: إن مجرد إحداث تبدل في النّص أو مجرد ذكر كلمة سوف يحدث تبدلًا في الواقع، وهذا الأمر منوط بالله تعالى. لكننا نجد في الفكر الإسلامي الصوفي وعند بعض الفرق الباطنية المغالية، أن المؤمن أو الولي أو الإمام يستطيع أيضا تغيير الواقع من خلال ذكر بعض الأسماء أو الآيات أو الأدعية، التي تجعل الله ينقل إليه بها بعض قدراته، وقد حاجَّنا بعضهم باستشهاده بالآية الكريمة، التي يستطيع فيها أحد المؤمنين من بني إسرائيل في زمن النبي سليمان عليه الصلاة والسلام أن ينقل قصر الملكة بلقيس من اليمن إلى القدس بطرفة عين من خلال ذكره كلمة مقدسة أو اسم الله الأعظم: "قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ" (سورة النمل الآية 82)، أي أنه من الجائز أن يحدث تغيير في الواقع أحياناً، عندما يتم التلفظ ببعض الكلمات أو تغيير بعض الأفكار، دون القيام بأي تغيير في الشروط الواقعية أو أي جهد مادي من أجل إحداث هذا التغيير. ولكن هذا الأسلوب من التفكير -بلا شك- يستحوذ على النمط المعرفي للعقل الأسطوري أو السّحري -كما بين ذلك ماكس فيبر في كتابه إزالة السّحر عن العالم.[49] و كذلك يسري الأمر في مجال نمط المعرفة الدينية بوصفها إلهية المصدر، وأبرز ما نجد هذا الأسلوب من التفكير في إطار التفكير "الشّطحي" عند بعض الفرق الصوفية، ولكن الذّي نريد تسليط الضّوء عليه هنا هو أن التفكير العربي العلمي - وكذلك الفلسفي- المؤسس أصلاً أو المتكون تاريخياً في أحضان الفكر الدّيني لايزال يمارس مثل هذا النّمط من التفكير بصورة لا واعية، حتى في إطار الأبحاث العلمية.

[49] Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. (Vortrag) die Entzauberung der Welt, Berlin, 1919

أما على مستوى مفردات اللغة فإن الشّعر العربي الذي هو أصدق مرآة للعقلية العربية- حسب رأينا الشّخصي- فهو مليء بالمبالغات من مثل هذا النّمط، الذي يزعم فيها أن تغيير الواقع يمكن أن يحدث من خلال تغيير كلمة أو فكرة فقط، دون الأخذ بالأسباب المادية أو مراعاة الشروط الواقعية، وهنا نود التّأكيد أننا نعي الفروق بين اللغة الدّينية واللغة الشّعرية أو الفنية من جهة، واللغة العلمية من جهة أخرى، وأننا لا نخلط بينهما، ولكننا نحاول أن نبين أن العقل العربي- العلمي لا يزال يخضع لمؤثرات الفكر الدّيني ومؤثرات اللغة الشّعرية، سواءً أتم هذا التّأثير بصورة "واعية" أم "لا واعية". ونحن نعلم أن هذا الطرح ليس بالجديد تماماً، ولسنا بمنأى عن الوقوع في الثغرات والخطل، لذلك نجدد الدعوة للنقد والمناقشة والتكميل من قبل كل غيور على نهضة هذه الأمة ورفعتها.

تحايث الروافد العظيمة[50]

العقل البشري، هو مستودع المعرفة البشرية، التي تراكمات عبر حقل الخبرات النظرية والعملية منذ كانت البدايات الأولى للرحلة الآدمية في أرجاء البسيطة. تشتمل نظرية المعرفة على كل ما أنتجه الوعي البشري من معارف بمختلف أنواعها ومستوياتها. وإذا أمكن تشبيه نظرية المعرفة بنهر دائم التدفق، فيمكننا القول أنه يتغذى بروافد عظيمة. يختلف كل رافد باختلاف نوع المعرفة التي يحملها للنهر الكبير. حسب تصنيفات فلاسفة العلم، فهذه الروافد لا تجاوز أن تكون واحداً من خمسة: رافدٌ للمعرفة العلمية، رافدٌ للمعرفة الفنية، رافدٌ للمعرفة الدينية، رافدٌ للمعرفة الأسطورية، رافدٌ للمعرفة الفلسفية. هذه الروافد تصب جميعها في النهر االكبير لتشكل ما يسمى بـ نظرية المعرفة العامة. والسؤال الذي نريد أن نقترحه للمناقشة الآن هو: أيُّ هذه الروافد يستحق بأن نسميه رافد المعرفة الحقة أو الرافد الذي يمتلك الحقيقة بمعنى من المعاني؟ وهذا يشبه أن نقول: أيُّ هذه الروافد يجلب الماء العذب، الذي يمكن أن

---

[50] "تحايث" : مفردة تدل على التداخل والتعايش والتّساير – في نفس الوقت- بين عدة أشياء. وهي مفردة غير شائعة الاستخدام في العربيّة المعاصرة ولكنها كانت تستخدم كثيرًا في نصوص العقيدة الإسلاميّة سابقًا، وكذلك في لغة المتصوفة، وهي تعبر بشكل دقيق عن المعنى الذي أردته من ترجمة كلمة"Coexistence "في الإنجليزية والفرنسية أو "Koexistenz" في الألمانية، والمفردة لاتينية الأصل. وقد وجدت أن كلمة"تحايث" هي الأدق من حيث تأدية الغرض فهي"ليس فقط المصاحبة أو التعايش بل كذلك المفاعلة".

نستسيغه للشرب، وأيها ممجوج يجب رده أو تركه؟ أيُّها يجب أن يأخذ دور المعيار الذي تقاس عليه صحة البقية؟ وهل يمكن للعقل أن يأخذ دور الحَكم الموضوعي للفصل بين أحقية أحد هذه الروافد دون سواه، لتمثيل دور العقل نفسه، بحيث يمكن أن نقول: هذه المعلومة معقولة أو غير معقولة؟

قد تبدو بعض هذه الأسئلة للوهلة الأولى مثيرة للسخرية عند البعض، وقد تبدو لغيرهم بسيطة وساذجة يمكن الإجابة عليها بسهولة وبداهة، وقد يتساءل طرف ثالث: أي فائدة تجنى من طرح مثل هذه الأسئلة؟ وقبل أن نشرع بالحوار؛ علينا أن نُذكّر بوجهة النظر التي تقول: إن أكثر الأسئلة صعوبة هي تلك التي تتميز بالبساطة أو تتبدى بالسذاجة في أحيانٍ أخرى! ودعنا نذكر مثلاً طريفاً على الأسئلة الساذجة أو البسيطة.

كان المعلم في الروضة يطبق حصة تعليمية في الهواء الطلق لتلاميذه، ليعلمهم الشهيق (كيفية يستنشقون الهواء) والزفير (كيف يخرجونه)، ثم طلب من تلاميذه الذين أعمارهم تتراوح بين الثالثة والخامسة، أن ينظروا إلى السماء ويتأملوا شكل الغيوم البيضاء، وفي الحال صرخ أحد الصغار بقوله: "قطن، إنها أكياس قطن؛ ماما قالت لي ذلك"! لكن المعلم أراد أن يوصل معلومات صحيحة للأطفال فقال له: إنها ليست قطناً، ولكنها غيوم! لكن الطفل سارع بالسؤال: ومن أين تأتي الغيوم؟ كان المعلم هنا أمام إجابتين من وجهة نظره كلتاهما صحيحة، الأولى أن يشرح للتلاميذ أن الغيوم هي عبارة عن الماء المتبخر من السطوح المائية كما أثبت (العلم)، ولكنه قدّر أن عمر الأطفال لم يكن يسمح بشرح معارف علمية لهم من هذا النوع. فاختار الإجابة الثانية، التي قدّر أنها أسهل، الغيوم تأتي من السماء. لكن الطفل عاد ليسأل من جديد، ومن أين تأتي السماء؟ أجابه المعلم بكل يسر ليريح نفسه من ثرثرة هذا الطفل وسذاجته، السماء تأتي من الله كما تقول المعرفة (الدينية)، لكن الطفل بكل عفوية سأل ومن أين يأتي الله؟ أصيب المعلم بصدمة كبيرة، إذ لم يتوقع مثل هذا السؤال من طفل، ثم ماذا يجب عليه أن يجيب؟ ضع نفسك في نفس الموقف، ماذا كنت ستجيب الطفل على سؤاله

الساذج؟ استطاع المعلم أن يصرف ذهن الطفل لموضوع آخر ويتخلص من ورطة الإجابة، لكن المشكلة لم تنته، فقد تنبه المعلم كشخص متدين يؤمن بأن المعرفة الدينية تمثل الحقيقة، إلى أنه فعلاً لا يملك إجابة على هذا السؤال: الله خلق الكون، ولكن من خلقه؟ أو كيف؟ أو من أين أتى الخالق؟! نمت الأسئلة في رأسه حتى استولى عليه شبح الشك لأسابيع عديدة، وزاد شكه عندما نهره أحد رجال الدين، بعد طرحه السؤال عليه، وقال له، لقد ورد في الأثر أنه "تفكروا بالخلق ولا تفكروا في الخالق فتضلوا". لم يكن الجواب بالنسبة له مقنعاً، فبقي على حيرته حتى التقى بأحد المختصين بالمنطق فطرح عليه السؤال، فأجابه: بأن هذا السؤال ينطوي على مغالطة منطقية، نحن نفترض أنه يوجد خالق هو الله، ومن شروط هذا الفرض أن الخالق كامل، أي تام القدرة، لذلك عندما نقول: الله خلق الكون فمن خلق الله؟، فإننا نقع في تناقض، لأن الكامل يخِلق ولا يُخلق، وإذا كان يخُلق أو يوجد من أوجده فهذا يعني ببساطة أنه ليس الله أو العلة الأولى للكون أو الخالق التام القدرة، فالسؤال أساساً غير صحيح منطقياً، وبالتالي لسنا معنين بالإجابة عليه من الناحية المنطقية البحتة. حسناً هذه القصة حقيقية وليست من بنات الخيال، وربما يلاحظ المرء بأن السؤال الذي بدر من الطفل الساذج، هو السؤال الذي سلخت الفلسفات والأديان والأساطير والعلوم قروناً طويلة من تاريخها لمحاولة الإجابة عليه.

لنعود الآن لموضوع المقالة أي الروافد يمتلك الماء العذب المستساغ للشرب؟ أي أنواع المعرفة يمتلك الحقيقة، ويستحق بذلك أن نبقيه ونرفعه عما سواه؟

إن أكثر الإجابات حضوراً في ذهن الشخص، الذي يصف نفسه بالإنسان العلمي أو المتمدن أو المعاصر أو الحضاري أو غيرها من الصفات المثيرة للجدل؛ هي أن يجعل العلاقة بين أنواع المعرفة علاقة تطور تاريخي، إنه ذلك التصور الذي تفوح منه نبرة الغرور، بحيث يتم تصوير تاريخ المعرفة وكأنه تاريخ تطور البشرية من الحالة الأدنى إلى الحالة الأعلى، من قبيل التصور التالي: كان الإنسان يؤمن بالخرافات والأساطير ثم

طور الفنون والرقص والرسم والنحت لمحاكاة العالم المحيط به، ولخلق طقوس جماعية، ثم خلع على تلك الرسوم والتماثيل معانيَ دينية فتشكلت المعرفة الدينية والروحية، ثم ظهرت الفلسفة على خلفية الأسئلة التي تثيرها الأديان، ونمت القدرات العقلية البشرية، وتراكمت المعارف والملاحظات والمشاهدات فتكونت المعرفة العلمية، ثم نشأت العلوم بشكلها الحالي... إلخ. وهكذا يؤكد هذا التصور على تراتبية المعرفة وتمايزها بحيث تكون المعرفة البشرية ذات تصاعد عمودي من الشكل الأدنى المتمثل بالأساطير إلى الشكل الأعلى في سلم المعرفة المتمثل بالعلم. وكل مرحلة لها قيمة أكبر من السابقة عليها، إذاً العلم حسب هذا التصور هو المعرفة الجديرة بالاحترام، وهي ذروة تطور سنام المعرفة البشرية، وهي متمايزة عن المراحل السابقة لها. لقد تحدثنا عن الأسئلة الساذجة والتي قلنا أنها قد تكون من أصعب الأسئلة وأكثرها أهمية، إلا أن الأمر قد لا ينطبق بنفس الدرجة على الأجوبة الساذجة، كالتي تقدم تصوراً أحادياً لتفسير الظواهر المراد دراستها. إن الإجابة السابقة التي تتوهم بأن تاريخ المعرفة يسير بشكل عمودي يكون فيه اللاحق أكثر تطوراً أو أعلى مصادقية من السابق، وأقرب للحقيقة، إنما هي من أكثر الإجابات سذاجةً! حسناً دعنا نوضح بعض الأشياء، لنبين لماذا نفترض سذاجة هذا التفسير.

لكل أمة من الأمم مزاعم لا تنتهي، على أن أوضح مزاعم الثقافة الغربية هي أن قيمها هي الأصلح للمجتمع الإنساني، وذلك باعتبار أنها الحضارة الأقوى والمنتصرة في الوقت الحالي، وطالما أن الأمر كذلك، فإن المعرفة العلمية، التي هي أقوى دعامات تلك الحضارة وأظهر أسباب تفوقها على غيرها، ومن خلال ما حققته من كشوفات علمية تمخض عنها مخترعات وأدوات شتى، هي النوع الأسمى من المعرفة، الجدير بالاحترام من بين بقية أنواع المعرفة الأخرى. إذاً الغرب قال كلمته أو إجابته على سؤالنا: إن رافد المعرفة العلمية هو الرافد الذي يجلب الماء العذب، إنه مصدر المعرفة الحق، وهو الوحيد الذي يستحق الاحترام والعناية. وبالتالي تصبح المهمة الرئيسية للعقل بوصفه مصفاة النهر

الكبير هو أن يصفي ماء المعرفة العلمية ويستخلصه ويميزه عن بقية ما تجلبه الروافد الأخرى من ماء ممجوج ومعرفة ضالة. ومن هذا المنطلق ظهرت النزعات الوضعية في فلسفة العلم، التي ترفض كل ما هو ميتافيزيقي، وعلى وجه التحديد ترفض المعرفة الدينية بوصفها أهم ما ينطوي تحت مسمى معرفة ميتافيزيقية. العلم بوصفه المستوى الأعلى من التجربة، يكون منزهاً عن أشكال وصور المعارف الأدنى من أسطورة وتوهم، وتدين، وحتى تفلسف. وقبل أن نناقش الإجابة التي ننسبها للتوجه الغربي، نريد أن نورد ملاحظة هامشية، ربما يكون فيها شيء من النظر أو الصحة النسبية، وهي أن الحضارة الغربية سيطرت عليها في بعض المراحل روح الغطرسة والغرور، من خلال اعتقادها أن ما أنتجته في فترة من الفترات، التي صادفت تفوقها "الحضاري"، لا بد أن يكون الشكل الأمثل من المعرفة، فمثلاً يعتبر المؤرخون الغربيون اليوم، بأن تفوق جيوش أثينا وبلاتايا على بعض وحدات جيوش الإمبراطورية الفارسية الآرامية، في سهل ماراثون حوالي (490 ق.م)، كان بمثابة انتصار للثقافة العقلية الحق على الثقافة الميتافيزيقة الأسطورية.[51] وبالتالي فإن الفلسفة باعتبارها كانت قد أخذت تتبلور في اليونان أو في الثقافة الإغريقية آنذاك كما يزعمون، فلا بد أنها الشكل الأسمى من المعرفة في تلك الآونة – إن القول بأن الفلسفة نتاج للعقلية اليونانية، وحدها دون غيرها، ما هو إلا إحدى الأكاذيب الكبرى في تدوين التاريخ – وبأنها هي، وحدها، الجديرة بالاهتمام والدراسة من بين معارف ذلك العهد، أليست هي خاصة ما انتجته الثقافة الإغريقية آنذاك؟! إذاً لا بد أن تكون الأفضل! ثم حلق الغربيون في هذا الوهم بعيداً، عندما اعتبروا أنهم طالما ينتجون أفضل أنواع المعرفة وأصلحها، فلا بد أنهم إذاً يتمتعون بالشكل الأعلى من العقلانية، وبالتالي يشغلون المستوى الأعلى من البشرية عبر التاريخ، باعتبار أن العقلية الأوروبية هي حالة متميزة وخاصة في تاريخ الحضارات.

---

[51] Weber, Max: kritische studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, Tübingen, 3 Aufl. 1968, S. 274- 296.

[52]وتأمل هذا القول السمج الذي تفوح منه رائحة الرعونة وتزوير الحقائق التاريخية: "لقد رفع الاسكندر الكبير الشرق إلى مستوى الغرب وآمن أيضاً بفكرة مزج الشرقيين والغربيين معاً، وبجعل الإغريق والبرابرة شعباً واحداً."[53] لقد جعل المؤرخ الغربي من أهل الشرق عامة حفنة من "البرابرة" في حين أن الوثائق التاريخية غير المزورة! تثبت بما لا يدع مجالاً للشك، بأن مقدونيا هذه التي أتى منها الاسكندر ومن خلفها بقية اليونان وما يسمى اليوم بالحضارة الإغريقية، لم تكن في حقيقتها أكثر من مجرد ولايات صغيرة تابعة للإمبراطورية الآرامية الممتدة من الهند إلى إيطاليا والتي عاصمتها بابل، وما تسمى بمعركة (مارثون) لم تكن أكثر من انقلاب سياسي تقوم به الطبقة المسيطرة في البلاط الملكي الآرامي من أجل خلع ضابط الحرس الإمبراطوري كودمان الذي تسمى بالإمبراطور داريوس الثالث والذي كان قد استولى على الحكم في بابل في سنة 336 قبل الميلاد، وذلك عن طريق تنصيبه من قبل الوزير بوغواس الذي تآمر بدوره لاغتيال الإمبراطور ارتاسرخس الثالث. والاسكندر الكبير في الواقع لم يكن أكثر من جنرال يتم استعماله لمهمة مساندة بقية جيوش الإمبراطورية لخلع داريوس الثالث. هذا عدا عن كونه يتحدر من أسرة آسيوية آرامية.[54] ولو قدر لأحد الشرقيين في ذلك الزمان أن يقرأ بأنه يقال عنهم اليوم بأنهم كانوا برابرة من قبل الغربيين لسقط مغشياً عليه من الضحك ولجلس على قفاه حتى الصباح يعيد هذه الطرفة! على أن هذا التصور لتفوق العقل الأوروبي ومزاعمه في إنتاج المعرفة الفلسفية ثم المعرفة العلمية، التي هي أسمى أشكال المعرفة حسب مزاعمهم، ليس هو التصور الغربي الوحيد، ولكنه التصور الأعم. ونحن نستطيع مثلاً أن نستمع لصوت أحد المؤرخين المنصفين وهو المستشرق الفرنسي الكبير "بيير روسي" عندما يقول: "وإنه لخطأ فادح ذلك القول الذي يدعي أن الاسكندر

---

[52] Weber, Max : Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Bodenheim, 5 Aufl. 1993, s. die Einleitung.

[53] أنظر روسي، بيير: مدينة إيزيس. التاريخ الحقيقي للعرب، ترجمة فريد جحا، طباعة دار البشائر، الطبعة الثالثة، 2004، ص. 181

[54] المرجع السابق ص. 174

أو بومبي أو قيصر قد احتلوا، أو بالأحرى قد حضّروا، الأراضي المتوسطة والآسيوية الشاسعة التي تتحدث عنها كتب تاريخ الغرب، كما أن من الخطأ الفادح أيضاً أن يكون أرسطو أو أفلاطون قد أثرا في الفكر العربي. إن الحقيقة، هي على العكس من ذلك".[55] وهناك بالمقابل أيضاً من فلاسفة العلم الغربيين، من أمثال بول فيرآبند (1924-1994)، ممن يعتبرون أن الثقافة الغربية، ما هي إلا حلقة في سلسلة الثقافات البشرية المتنوعة، والتي لها الحق في أن تعبر عن مزاعمها وتصوراتها للرافد الذي يجلب الماء العذب ويمور بالحقيقة الغالية بمنتهى الحرية، وبنفس الدرجة من الحقوق والمصداقية! ومن ذلك قوله في نقد الرؤية الغربية الاستعلائية: "(...) إن نفس المغامرين الجهلة (...) حاولوا أن يصلحوا ثقافات كاملة وأن يكيفوها وفقاً لأفكارهم عن الحياة المتحضرة. ومنذ أن اكتشفوا أن من الناس من لا ينتمي إلى دائرة الثقافة والحضارة الغربية، فقد افترضوا، كما لو كان واجباً أخلاقياً عليهم، أن يبلغوا بالحقيقة والتي تتلخص في سيادة الأيديولوجية الرائدة للمنتصرين. لقد تمثل هذا الأمر في البداية في الديانة المسيحية، ثم توالت علينا بعد ذلك عجائب العلم والتكنولوجيا".[56] ثم يبين فيرآبند أنه يجب الاعتراف بالثقافات كافة، وأن يُعترف كذلك بأن لها حقوق متساوية في أن تعبر عن نفسها وعن تصورها للمعرفة والحقيقة، أو كما قال: "إن المجتمع الحر هو المجتمع الذي يكون فيه لكل التقاليد والثقافات حقوق متساوية بغض النظر عن تصور التقاليد الثقافية الأخرى لها".[57] إذاً رأى فيرآبند بأن الغرب كان يحاول أن يفرض قيمه وتصوراته على بقية الثقافات بما فيها الديانة المسيحية من خلال البعثات التبشيرية المتواصلة حتى هذا اليوم في أصقاع العالم كافة، ولاشك أن من حق أي مجتمع أن يروج لأفكاره ومعتقداته، ولكن شريطة أن لايصل الترويج إلى حد الإجبار أو الإكراه.

---

[55] المرجع السابق ص. 9

[56] فيرآبند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، تاريخ نشر الأصل، 1993، ص. 129- 130

[57] المرجع السابق، ص. 130

وفي هذا الإطار يعتبر فيرآبند أن من حق الطب الصيني الذي يعتبره الغربيون يستند على الخرافات أن ينافس الطب الغربي، الذي يعتمد على معطيات الفحص السريري، دون أن نزعم بأن الثاني يملك مصداقية أكثر من الأول، إذ إن علم الطب السريري نفسه ما هو إلا تطور لأشكال من المعالجات السحرية في بدايات تشكله، لكن فيرآبند يذهب أبعد من ذلك كثيراً عندما يزعم بأن الكثير من أشكال المعرفة العلمية وفرضياتها المعاصرة، لا تزال تمارس نوع من الدجل أو الإيهام، وتتخذ طابع التقديس الديني أحياناً أخرى. الغرب إجمالاً لا يخلو من المجموعات أوالتيارات ذات التوجه الإنساني، ولكن الإيديولوجيا السياسية بالتعاضد مع مارِدَيْ الاقتصاد والإعلام، تحاول دائماً أو غالباً أن تهيمن على الرأي العام في المجتمعات الغربية وتوجهها، الوجهة التي تتفق مع مصالحها. وباعتبار أن الكلمة العليا اليوم في الغرب هي للمعرفة العلمية -كما يبدو ظاهرياً- فإن فلاسفة العلم من هذا المنطلق، حاولوا وضع تصور للآليات التي تم ويتم فيها تتطور العلم وتغير نظرياته وفرضياته. في هذا الإطار قدمت النزعة الوضعية الكلاسيكية تصوراً ينص بأن تقدم العلم يتم بالتراكم أي بتراكم الخبرات بصورة شاقولية ومن ممثيل هذه النزعة أوغست كونت (1798-1857)، وجون استيوارت مل (1806-1873). في حين قدم غاستون باشلار (1884-1962) فكرة القطيعة الإبستمولوجية، بحيث يكون تقدم العلم أشبه بالقفزات من مرحلة إلى أخرى، وكل مرحلة تشكل قطيعة مع التي قبلها. في الوقت نفسه كان كارل بوبر (1902-1994) يتحدث عن منطق للكشف العلمي، وذلك من خلال قابلية النظريات للتكذيب، أي أن النظرية الأصلح هي التي تتمتع بالقدرة أو بقابلية تكذيب الفروض، وبقدر ما تستطيع الفرضية أن تكذب الفروض وبنفس الوقت الذي تبدي قدرًا من المرونة لاختبار صحتها، كلما أثبتت بأنها قابلة للاستمرار في تفسير الظواهر التي تعالجها، وعندما تفقد النظريات هذه الخاصية يتم استبعادها، ويتم كذلك التحول لنظرية جديدة وهكذا دواليك. ثم جاء توماس كون (1922-1996) بفرضيته، بأن التقدم في المعرفة العلمية، يتم من خلال نماذج إرشادية، والإنتقال من نموذج إلى آخر يكون بمثابة ثورة في بنية

المعرفة العلمية كالأنتقال مثلاً من نظرية نيوتن في مكانيك الكم وتصوره لمفهومي الزمان والمكان المطلقين، إلى نسبية إنشتاين وكمومية ماكس بلانك وفيرنر هايزنبرغ. ثم كان تصور إمري لاكاتوش (1922-1974) بأن التقدم في المعرفة العلمية يتم من خلال الانتقال من برنامج بحث علمي متكامل إلى آخر، على أنه يوجد فرضيات عامة غير قابلة للتكذيب تمثل نواة صلبة لبرنامج البحث وهي تحافظ على موقعها في عملية تطور المعرفة وتقدمها، في حين تتغير الأحزمة أو المجالات المحيط بها. ثم جاء فيرآبند الذي تحدثنا عنه آنفاً وتبنى فكرة نسبية المعرفة عموماً، وأن حركة تطور العلم تتم من خلال وفرة الفروض وتعدد مناهج البحث. وحتى لا نخرج عن موضوع المقالة، نوضح بأننا ذكرنا ما يحدث في مجال نظرية المعرفة العلمية باعتبار أن المعرفة العلمية أحد الروافد الأساسية لنهر المعرفة البشرية، فوجدنا أن فلاسفة العلم قد قدموا فرضيات متعددة لتصور عملية التطور والتقدم في العلم.

والسؤال الذي نريد أن نستخلصه من هذا الكلام، هل يحدث التطور على مستوى نظرية المعرفة بنفس طريقة التطور في مستوى نظرية المعرفة العلمية؟ هل يتم الانتقال بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً من مستوى الأسطورة إلى مستوى المعرفة العلمية بشكل تراكمي بحيث تفضي مرحلة إلى مرحلة لاحقة؟ أم تحدث كذلك قفزات وقطيعات ونماذج إرشادية وبرامج متكاملة بين أنواع المعرفة كما هو الأمر في مجال العلم؟

إن الإجابة على هذا السؤال بصورة دقيقة لا تزال أمرًا بعيد المنال، فنحن نتحدث عن مجالات شاسعة، وشديدة التعقيد تشمل كافة أنماط المعرفة البشرية، ولمحاولة الإجابة على هذا السؤال يجب أن يتوفر عدد هائل من الأبحاث التي تدرس طبيعة كل نمط من أنماط المعرفة، والنظريات الأساسية التي تفسرها، فيجب أن نبحث تاريخ الأديان والمذاهب وأشكال التطور من مرحلة إلى أخرى، وكذلك ندرس أشكال التطور من صيغ أسطورية إلى أخرى والدوافع التي تقف خلف عملية التطور تلك، والأمر نفسه في مستوى حركة تطور المعرفة الفلسفية، التي طالما وصفت بأنها أفقية، بحيث تحل فلسفة مكان

أخرى، ومن ثم يبرز السؤال إن كان يمكن اعتبار أن مثل هذه الحركة الأفقية شكلًا من أشكال التطور أو مجرد حالة حركية في الفكر بمعنى أنه ليس كل تغيير أو تبدل هو تطور بالمعنى الإجابي إذ قد يحدث اتجاه التطور بشكل سلبي. والأمر نفسه في مستوى المعرفة الفنية، الفنون السبعة بما فيها اللغات وآدابها.

فإذا كنا لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال بصورة دقيقة، وتصعب علينا إجابته في صفحات محدودة، فما الشيء الذي نحاول قوله هنا؟

إننا ببساطة نحاول أن نلفت الانتباه إلى علامات أو إشارات عامة نسبية تبين أن روافد المعرفة تصبح متحايثة بعد مغادرتها المنبع المشترك إلى حد بعيد، وأنها تتحرك ضمن المجال الخاص بها بشكل يبرز استقلالها النسبي ظاهرياً، ولكنها تختلط بشكل بّين في مصفاة العقل البشري عند المصب النهائي، ثم إن العلاقة فيما بينها هي علاقة تعايش، مع تكرر إبراز قيمة رافد على حساب بقية الروافد وفقاً لمقتضيات المرحلة الزمنية أو الاجتماعية، ولكن دون أن تختفي بقية الأشكال المعرفية الأخرى، فهي تستتر وتتبدى بأشكال جديدة تحت ثنايا النمط السائد في فترة من فترات التاريخ البشري! أما زعم احتكار الحقيقة فهو حق مشروع لكل نمط من أنماط المعرفة في إطار مجراه الخاص! أما صحته في وسط النهر الكبير أو في إطار نظرية المعرفة العامة، فهي مرهونة بالتربة التي يستند عليها، أو في الزاوية التي يُنْظَرُ منها إليهِ!

ربما يبدو الكلام غير مفسرٍ بشكل جيد، لذلك سوف نحاول توضيح ماذا نقصد من خلال ضربِ الأمثلة، ولسهولة التمييز سوف نستخدم مصطلحات مجازية، ففي مقابل نظرية المعرفة العلمية، التي تدرس تكون وتطور بنية المعرفة العلمية ونظرياتها وفروضها بما فيها مناهج البحث وصعوباته، سوف نستخدم مجازاً للمعرفة الدينية مصطلح "نظرية المعرفة الدينية"، وللفنون "نظرية المعرفة الفنية"، وللأساطير "نظرية المعرفة الأسطورية"، وللفلسفة "نظرية المعرفة الفلسفية"! والتي جميعها تكون ممثلة في نظرية المعرفة أو "الإبيستيمولوجيا"، بالمعنى الإنجليزي والألماني للمصطلح، وليس

بالمعنى الفرنسي. حيث تجعل كلتا اللغتين الأوليين هذا المصطلح بمعنى "نظرية المعرفة" أما اللغة الفرنسية فتستخدمه بمعنى "نظرية المعرفة العلمية" أو "فلسفة العلم".

إن الدراسات الإنثربولوجية بينت بشكل مكثف أن القبائل البدائية، التي كان ينظر إليها على أنها نموذج لطفولة المعرفة البشرية، ليست بالقدر البدائي الذي كان يظنه الباحث حولها، إذا صح هذا التعبير، فإذا كانت أنماط المعرفة توجد في ذهنية الإنسان في هذه المجموعات البشرية متداخلة، ويغلب عليها الطابع الأسطوري والسحري، إلا أنها تحمل في طياتها البذور الأولى للمعرفة الدينية والفلسفية والعلمية. ففي الحضارات القديمة توفرت دلائل أكثر وضوحاً على تحايث تطور الأنواع المعرفية إلى جانب بعضها البعض، دون أن نفترض أنها تتقدم أو تتطور بنفس القدر أو النسبة. فالحضارة المصرية القديمة بوصفها تصنف في مرحلة سيادة النمط الأسطوري من المعرفة كما هو معروف، لا يمكننا بالمقابل أن نغض البصر عن فرض أن منجزات هذه الحضارة العظيمة، قد تمت بدون توفر مستوى معين من المعرفة العلمية، فكيف يمكن بناء المعابد والأهرامات وقنوات الري وتنظيم الملاحة النهرية، من غير معارف علمية متقدمة نسبياً في الرياضيات والفلك والهندسة والجغرافيا. والدراسات الأثرية لا تنكر وجود مثل هذه المعارف العلمية. فقد ورد على سبيل المثال لا الحصر أن الفراعنة استطاعوا أن يطوروا أكثر من ثمانمئة عقار طبي لا تختلف كثيراً عن مكوناتها الحالية. فهل كان بمقدورهم فعل ذلك من غير بنية معرفة علمية طبية؟ لقد أكد الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر (1874-1945) وجهة النظر هذه، بقوله: "(...) نستطيع أن ندرك حتى في أكثر صور الحياة الاجتماعية بدائية نظماً دقيقة واضحة. ولا يصح القول على الإطلاق بأن هذه الشعوب تعيش في حالة فوضى أو اضطراب"[58]. أما عالم الإنثروبولوجيا البريطاني ذي الأصل البولندي برونيسلاف كاسبر مالينوفسكي (1884-1942)، الذي

[58] انظر كاسيرر، أرنست: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 368.

قضى سنوات طويلة من عمره بدراسة أحوال القبائل البدائية في جزر مايلو وتوروبرياند، فقد بين أن الإنسان في تلك القبائل يستطيع أن يميز متى يستعمل المعرفة الأسطورية، ومتى يستعمل المعرفة العلمية، - ونقول معرفة علمية بالمعنى الأولي الذي كان متاح لأهل تلك الجزر- فهو يبين بصورة غير مباشرة، كيف يتحايث نمطان مختلفان من التفكير وما ينتج عنهما من مخرجات، مع سيطرة الأسطوري على العلمي، على الرغم من أن أفراد تلك القبائل لا يلجؤون للفكر السحري إلا إذا اعجزتهم الحيل. فهو يقول: "إن استعمال السحر حتى في المجتمعات البدائية يقتصر على مجال معين من النشاط الإنساني. فالإنسان لا يلجأ إلى السحر في كل الحالات التي يمكن معالجتها باللجوء إلى سبل تقنية بسيطة نسبياً. (...) عندما يقدم البدائي على صنع أداة، فإنه لا يرجع إلى السحر. إنه يتبع الروح التجريبية الصرفة، أو الروح المعملية عند اختباره لمواده (...)".[59]

والسؤال الذي نود طرحه الآن: لماذا إذاً نخص الحضارة المعاصرة بأنها حضارة علمية، ونجعل العلم أحد منجزاتها، ونتهم حضارات قديمة كالحضارة المصرية القديمة بكونها أسطورية وخرافية. الإجابة: إن فلاسفة الحضارة قد درجوا على وسم المرحلة الحضارية بأخص ما يمثل وجهها المعرفي، فإذا كانت الحضارة المصرية القديمة حقاً قد عرفت أشكال متطورة نسبياً من المعارف العلمية، فإن أبرز معالم تلك الحضارة هو هيمنة المعرفة الأسطورية والخرافية عليها. وبالمقابل نجد مثلاً أن الحضارة الإغريقية، قد برز فيها الفكر الفلسفي مع ظهور الحكماء السبعة المعروفين في تاريخ الفلسفة – والذين هم ومن أتى بعدهم بشكل أو بآخر تلاميذ للحضارة الآرامية الآسيوية أي الفلسفة العربية قبل الميلاد-، ثم تبشير سقراط المعلم بفلسفته العظيمة ومن بعده تلامذته النجباء كافلاطون وأرسطو. أبرز ما يميز هذه المرحلة الحضارية هو المعرفة الفلسفية، لكن ذلك لم يعنِ أبداً أن الأشكال الأخرى من المعرفة قد تلاشت، بحيث نقول أن المرحلة

[59] نقلاً عن المرجع السابق، ص. 367

الفلسفية قضت على الفكر الأسطوري مثلاً، بل بقيت أنمط المعرفة الأخرى محايثة للمعرفة الفلسفية، وتؤثر فيها بنسب متفاوتة، كل ما في الأمر هو أن السيادة كانت للفكر الفلسفي على غيره. إن فيثاغورث الرياضي والهندسي المعروف، الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، لم يمنعه تصوره الديني الذي يقوم على تقديس الأعداد واعتبار أن لها قوة سحرية في تنظم العالم، وكذلك ولعه بالموسيقى من حيث أنها مع الاعداد تخلق التناغم من حولنا، لم يمنعه اختلاط الأنماط المعرفية الدينية والأسطورية والفنية في رأسه من أن يطور مبرهنته الرياضية الهندسية المشهورة التي تحمل اسمه. لقد كانت أنماط المعرفة في رأس فيثاغورث متحايثة ومتعايشة، فضلاً عن أنه يُعتبر كذلك بمعنى من المعاني من الفلاسفة في هذه المرحلة. في القرون الوسطى عندما ساد نمط المعرفة الدينية في العالم الإسلامي وهيمن على غيره من الأنماط الأخرى، لم يمنع ذلك من ظهور علماء كثر، بل تقدمت المعرفة العلمية بشكلٍ مذهل، فلم يعق إيمان جابر بن حيان (721-813) بالمعرفة الإسلامية الدينية، من أن يستطيع تحقيق منجزاته العلمية في مجال الكيمياء، فقد استطاع كما هو معروف أن يحدد الوزن الذري لثلاثة عشر عنصراً كميائياً بدقة متناهية تماثل تلك التي يتحدث عنها الكيميائيون المعاصرون مع فوارق بسيطة. ومن المعروف أنه كان متأثراً ومهتماً إلى جانب المعرفة الدينية والمعرفة العلمية كذلك بالمعرفة الفنية وتحديداً بالموسيقى، وكذلك بالمعرفة الفلسفية. إن جابرًا يصنف على أنه عالمٌ أو قل باحثٌ في المعرفة العلمية، في فترة حضارية هيمنت فيها المعرفة الدينية على غيرها من المعارف، وهو مثال على تحايث وتعايش الأنماط المختلفة للمعرفة في نفس المرحلة الحضارية الواحدة. على أن الاهتمام بالكيمياء عند المسلمين عندما أدخلها خالد بن يزيد بن معاوية (635-704) كانت لا تزال متداخلة بالفكر الأسطوري أو اللاعلمي، أي كان الأسطوري يفرض نفوذه في غير مكانه، بل يحتل أجزاء تتبع للمجرى العلمي! فقد كانت "الخيمياء" تهدف إلى تحويل المعادن الخسيسة أو الرخيصة كالحديد والنحاس إلى الذهب بواسطة حجر الفلاسفة، ثم بدأ التمايز النسبي مع تطور المعرفة العلمية، فأثبت الكيميائيون بأن تغيير الخصائص الجوهرية للمعدن

غير ممكن. أي أن الأسطوري تراجع إلى مكان نفوذه، وخرج من المكان المخصص ليقول العلم فيه كلمته.

إن التعايش أو التحايث بين أنماط المعرفة يجب أن يقوم على علاقة توازن أو احترام لمناطق النفوذ، وإلا فسوف يدمر أحدها الآخر، فتخيل أننا نريد أن نُخضع المعرفة العلمية الوضعية للمعرفة الدينية، أو أن نُخضع المعرفة الدينية للمعرفة الوضعية، فلا شك أن النتيجة سوف تكون كارثية، كما حدث في بعض المراحل التاريخية للحضارة الأوروبية، حيث أفضى ذلك إلى رفض المعرفة الدينية كليةً، واعتبارها لا تتوافق مع معايير صحة المعرفة العلمية، وهذه النتيجة بصورة نسبية صحيحة باعتبار أننا نستخدم المعايير الخاصة بالمعرفة العلمية، ولا يصح من الناحية المنطقية أن نبرهن على صحة الديني بالعلمي أو العلمي بالديني، لأن لكل نمط من المعرفة بنيته الخاصة، وشروطه ومعاييره، وهذا الخلط العجيب الذي يحاول أن يقوم به اليوم البعض من رجال الدين باتجاه المعرفة العلمية أو من الباحثين في العلوم باتجاه المعرفة الدينية، هو من الأخطاء المعرفية والمنهجية الكبيرة، ولا يغرنّك الانسجام المؤقت الذي ينتج من خلال لي عنق النصوص الدينية، والنصوص العلمية لإجبارها قصراً على الترابط، فسرعان ما تبرز تناقضاتها أو عدم انسجامها، وهذا لا يعني عدم صحتها بل يعني عدم تناظرها، وليس أدل على ذلك من الأبحاث التي تقدم تحت ما يسمى بـ "الإعجاز العلمي في القرآن". ويجب ألا تعتبر حالات الاتفاق الخاصة بمثابة قاعدة يمكن على أساسها المضي في هذا النمط المتداخل بين نوعين مختلفين من المعرفة، وهذا لا يعني أن أنماط المعرفة لا تتكافل في تقدم المعرفة وتتكامل بل هذا بالفعل ما يحدث، ولكن مع ملاحظة احترام خصوصية معايير كل نمط، بحيث يتم الحكم على مصداقية المعرفة من داخل النمط وليس من خارجه، والعقل هو المصفاة الأخيرة التي تمر عليها هذه المعارف في نهاية المطاف. فلا نحكم على صحة أو خطأ معرفة علمية بمعايير المعرفة الدينية، ولا نحكم على صحة أو خطأ المعرفة الدينية من خلال معايير المعرفة العلمية. والأمر ينطبق كذلك على بقية

أنواع المعرفة. ونؤكد مرة أخرى أن هذا لا يعني عدم وجوب التعاون والتداخل والتكافل بين أنواع المعرفة، وليس أدل على هذا التكامل من كون هذه المقالة نفسها تأتي في إطار الاهتمام بفلسفة العلم، أي تخصص يشترك فيه الفلسفي بالعلمي! دون أن نتخذ معايير أحدها من حيث البنية الأساسية كمعيار لصدق أو خطأ الآخر. بل إن التدخل بين المجالات المعرفية يكون في بعض المراحل ضرورة ملحة، كأن يتدخل النظام الأخلاقي أو الديني ليضع إرشادات أو ضوابط للبحث البيولوجي في مجال استنساخ الأعضاء البشرية، فالتدخل يكون لتوجيه البحث بما يناسب المنظومة الأخلاقية، ولكنه ليس تدخلاً ليحكم على صحة أو مضمون النتائج الداخلية للعمليات البحثية التي توصل إليها البحث العلمي البيولوجي.

نريد أن نستمر بضرب الأمثلة، فهي التي سوف تساعدنا على تجلية ما نود قوله. في القرون الوسطى أيضاً على سبيل المثال أرادت الكنيسة كما هو معروف أن تُخضع المعرفة العلمية لمعايير المعرفة الدينية، فعندما تقدم العالم الإيطالي غاليليو (1564-1642)، ببحثه الذي دافع به عن وجهة نظر الفلكي كوبرنيكوس- الذي قال: بمركزية الشمس في مجموعتها وأن بقية الكواكب بما فيها الأرض تدور حولها- اعترضت عليه الكنيسة الكاثوليكية، ليس لأنها ترى أن هذه المعلومة تتعارض مع النظام الأخلاقي أو القيمي للمسيحية، بل لأن المعلومة، علمياً، خطأ! النص الديني المسيحي يقول: الأرض ثابتة والشمس وبقية الكواكب هي التي تدور حولها! إذاً المشكلة نتجت من تدخل النمط المعرفي الديني في نطاق عمل النمط المعرفي العلمي. وبالتالي تم على أثرها تحريم تداول بحث غاليليو وفرضت عليه الإقامة الإجبارية إلى أجلٍ مفتوح. وربما يقول الآن قائل: هل يعني هذا الكلام أن المعارف لا تتعاضد على وجه الإطلاق في دعم صحة بعضها البعض ولو في حالات معينة، نقول: بل يحدث هذا بالطبع ولكن بصورة غير مباشرة أو من خلال برهان علاقة التعدي الرياضية، ونضرب على ذلك مثلاً واقعياً، بأن أحد الراهبات سألت أحد الأفراد لماذا لا تؤمن بالله، فأجابها: ولماذا عليّ أن أؤمن به؟ فقالت: لأن الله موجود

وهو المحبة والسلام وهو المخلص من الخطيئة الأبدية. فرد عليها بتبرم شديد: أنا رجل علم، ولا أصدق غير المعرفة العلمية، لذلك أنا غير معني بوجهة النظر التي تقدمها معرفتك الدينية. لكن الراهبة أجابته بأنها تمتلك الدليل على أن الله موجود، واستطردت ... ألم ترى النظام المتوازن البديع الذي تتشكل منه خلية صغيرة في ورقة نبتة من النباتات، هذا النظام ليس صدفة بل لا بد له من منظم، وهذا المنظم هو "الله".[60]

ولنلاحظ الآن مالذي حدث؟ الراهبة بوصفها غير مختصة بالمعرفة العلمية، قامت بتوظيف نتائج البحث العلمي لدعم فكرتها، ولكن من الناحية المنطقية، كون التشريح المجهري، الذي يقوم به البحث بعلم النبات يثبت أن الخلية فيها نظام لايكفي لإثبات وجود منظم، فقد يكون ما نراه قد نتج عن طريق الصدفة، وليس عن طريق منظم كما افترضت الراهبة، وهنا علينا أن ننقل المسألة إلى مجال علمي آخر، وهو الرياضيات، وذلك من خلال السؤال: هل تستطيع الصدفة أن تنتج نظاما؟ إذا أثبتت الاحتمالات الرياضية أنه غير ممكن، سوف نصل لفرض أن وجود النظام في خلية النبتة يحتاج لمنظم، أحد فروض هذا المنظم وليس جميعها هو "الله"، ثم تأتي الحاجة لتحديد مفهوم "الله"، هل هو بالمعنى الذي يرد في الدين المسيحي أم الإسلامي أم اليهودي ... إلخ ؟ أي إننا أعدنا السؤال مرة أخرى للمجال الديني.

إن المعرفة الدينية وطرائقها البحثية، لا تستطيع أن تثبت أن خلية النبتة منظمة أو تتكون من عناصر تحكمها معادلات كيميائية دقيقة، وكذلك لا تستطيع معايير المعرفة الدينية أن تقوم بوظيفة عمليات الاحتمالات الرياضية، لتثبت أن الصدفة لا تنتج نظاماً، وفي المقابل فإن الرياضي بما لديه من معارف، وعالم النبات بما لديه من نتائج لا

---

[60] هذه الراهبة من مجموعة شهود يهوه، وقد اشتملت مجلتهم المعروفة "استيقظ"، المنشورة في كانون الثاني / أذار من عام 2011، تحت عنوان: "الالحاد يشن حملة علنية" فصل يناقش نفس مضمون الحوار مع الراهبة ومعنون بـ: "هل يدحض العلم وجود الله؟!" وذلك من الصفحة الرابعة حتى السادسة. وكذلك وردة مقالة لنفس المجموعة الدينية في موقعهم: "برج المراقبة"، في العدد 15، من شهر أغسطس / آب، من سنة 2007.

يستطيع أن يبرهن فقط! بمعايير العلم أن الله موجود. إذ إن مفهوم الله نفسه ليس مفهوماً علميا، لأن العلم الذي تأسس على قواعد وضعية، لا يستطيع أن يجري تجربة مخبرية مثلاً ليثبت فيها وجود ملائكة أو أبالسة! وحتى مجرد طرح فكرة هذه التجربة هي نفسها عمل غير علمي. لكن ذلك لا يعني أبداً أن الملائكة موجودة أو غير موجودة ، إنه يعني فقط أنه بواسطة المعرفة العلمية وحدها! لا يمكن إثبات وجود الملائكة، وبكلام آخر يحق للنمط المعرفي العلمي أن ينكر وجود الملائكة إذا اكتفى فقط في التحرك داخل مجاله الخاص، ولكن لا يحق للعلم أن يزعم أن الملائكة غير موجودة على الإطلاق. وبالتالي فإن الراهبة، قامت بتوظيف المعرفة العلمية لخدمة المعرفة الدينية، دون أن نفترض أن نتائج كلا المجالين يمكن الحكم على صحتها من خلال معايير أحد الطرفين. فليست خلية النبتة منظمة لأن الدين أثبت ذلك، وليس الله موجود لأن العلم أثبت ذلك، ولكن يمكن أن يستنتج العقل منطقياً وبصورة غير مباشرة من خلال جمع أو تكامل نتائج وتصورات كلا النمطين المعرفيين مثل هذه الحقيقة، وعندما نقول أن العقل يستنتج منطقياً، فهذا يعني أننا قد استخدمنا كذلك أحد أدوات المجال الفلسفي الأساسية، التي هي المنطق الصوري أو الأرسطي. وفي نفس السياق نريد أن نضرب كذلك مثلاً واقعياً على أشكال التداخل غير السليم بين المجال العلمي والمجال الديني من خلال ما يسمى بـ أبحاث "الإعجاز العلمي في القرآن الكريم"، والتي أصبحت مهنة من لا مهنة له، والتي تقوم على فكرة احتواء الآيات القرآنية على معلومات علمية.

أورد الأستاذ سامر البكري في كتابه القيم "موقف العقل والعلم من المعجزة في الإسلام"[61]، تحت فقرة "الإعجاز العلمي"، تحت شرح معنى الآية رقم (25) من سورة الحديد: "وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد .."، أن أبحاث علماء طبقات الأرض والفيزياء والفلك، قد أثبتت أن الحديد معدن غير أرضي، وأنه تشكل في قلب بعض النجوم في درجات

---

[61] البكري، سامر: موقف العقل والعلم من المعجزة في الإسلام، دار المنار، الطبعة الأولى، دمشق، 2001

حرارة عالية جداً، حيث يتم ذلك من خلال عملية احتراق "السيليكون" في المراحل الأخيرة من حياة النجوم العملاقة قبل تحولها من الحالة الغازية والسائلة إلى الحالة الصلبة، التي يطلق عليها مرحلة تجمد النجم أو استقراره، بحيث تتكون نواته من معدن الحديد. وبالتالي فمصدره سماوي، وقد استنتج المؤلف من ذلك أن الآية القرآنية كانت بمثابة سبق تاريخي علمي إعجازي، كيف لا وهي قد احتوت معلومة علمية من حوالي أربعة عشر قرناً، في حين جاءت أبحاث العلم فقط قبل عقود قليلة. وفي إحدى المناظرات مع أحد المستشرقين استخدم أحد المسلمين هذه المعلومة كتدعيم لصحة القرآن من حيث أنه يعود لمصدر سماوي، وأن هذه الآية قد تضمنت كشف علمي. وفي اليوم التالي أحضر المستشرق، كتاباً بتخصص علم الآثار، ويتضمن وثيقة تثبت أن الآشوريين والبابليين والحثيين وغيرهم من الشعوب القديمة، قد عرفوا معدن الحديد بوصفه معدن سماوي من حوالي القرن الرابع عشر قبل الميلاد! وقد أطلقوا عليه اسم "معدن النجوم"[62] لأنهم لاحظوا احتواء النيازك الساقطة على الأرض هذا المعدن. على أن الفيلسوف المسلم ابن سينا، قد أضاف توضيحاً هاماً بشأن النيازك، من حيث كون بعضها يحمل الحجارة فقط في حين يحمل البعض الآخر المعادن ومنها الحديد، وهذا ما بينه العلم المعاصر.

لنحاول الآن أن نفهم ما حدث: المؤلف زعم بأن الآية، التي هي نص ديني وليس علمياً، تتضمن كشفاً وسبقاً علمياً، المصادر التاريخية أثبتت بأن الآية لم تتضمن سبقاً علمياً، فقد عرفت الشعوب القديمة هذه المعلومة بالملاحظة قبل ظهور القرآن بقرون طويلة، مع الفرق أن المصدر الأثري، لم يزعم بأن تلك الشعوب قد حققت كشفاً علمياً، بل مجرد ملاحظة اتفقت مع نتائج البحث العلمي فيما بعد، في حين يزعم أصحاب الإعجاز العلمي في القرآن أن الآية تتضمن سبقاً وكشفاً علمياً؟ وكما بينا في المثال السابق، فإن هذا، منطقياً، غير ممكن، لأن مجرد ورود جملة إخبارية تقول: "وأنزلنا الحديد .."، فإن هذا

---

[62] Vgl. Pichot , André: Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babyloniern zu den frühen Griechen, Übersetzt (aus fr. ins dt.) von Siglinde Summerer, Gerda Kurz, Campus, Aufl. 1995

لا يعني أنها معلومة علمية، بل تقرير لا يتعارض مع الحقيقة العلمية وهناك فرق شاسع بين الاثنين، فالحقيقة العلمية اعتمدت على جهود وأبحاث مخبرية مطولة تناولت دراسة بنية ذرة الحديد وتكونها، حتى استطاعت الخروج بهذه النتيجة. ثم إن النص الديني ليس من مهماته أن يوضح حقائق علمية، ولكن يكفيه كأحد أشكال براهين إثبات صحته، بوصفه ذا مصدر إلهي، ألا يتعارض مع الحقيقة العلمية، لا أن يحاول إثبات صحتها أو بطلانها، لأن هذه المهمة تقع في نطاق العلم وليس الدين. وفي نفس المعنى نرى أن المفكر الإسلامي جودت سعيد، قد ذهب بعيداً جداً، عندما قرر في فهمه لـ: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"، أن القرآن سوف يتحول في نهاية المطاف إلى كتاب علمي، وذلك بعدما تتقدم المعرفة العلمية، ويتبن الناس أن جميع نصوص القرآن قد مثّلت سنن الله في الكون، بمعنى آخر أنها بينت تضمنها لكشوف وسبوقات علمية؟! إن الأستاذ جودت سعيد معروف بعمق فهمه للأشياء وموسوعية ثقافته، لكن على الرغم من ذلك فإن مثل هذه الآراء تنتج عندما يتدخل رجل الدين في مجال يقع خارج النطاق، الذي كان من المفترض أن يتحرك فيه بحكم تخصصه. ومن حيث المبدأ إذا صح افتراضنا بأن نطاق نظرية المعرفة الدينية إنما يكون في مجال العالم الروحي، بوصفها تقدم نفسها كمترجم لألغاز الكون بما فيها البداية والنهاية، وبالتالي تزعم بأنها تملك معلومات دقيقة عن العالم الآخر، فيفترض بذلك ألا يكون تعريجها على المجال المادي لإثبات صحتها، إلا من باب زيادة الإقناع أو من باب الاتفاق العرضي لأنها حسب مزاعمها يجب أن تملك في إطار بنيتها الداخلية القدرة على إثبات صحتها، لذلك يمكن فهم مقصود الإمام علي رضي الله عنه في هذا الإطار عندما يقول: "لو أن السماء انشقت والجنة والنار نصبت لما ازددت إيماناً على إيماني" أو كما ورد في بعض المصادر، قوله: "لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً".[63] فالإمام علي مكتفٍ

---

[63] المجلسي، محمد باقر: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، الجزء الثاني عشر، تحقيق السيد جعفر الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1410 للهجرة. (ملاحظة): لقد علقّ الإمام ابن القيم الجوزية في كتابه "مدارج السالكين"، على هذه المقولة، التي تنسب إلى الإمام

بإيمانه بالحقيقية المطلقة، التي حصل عليها في إطار نظرية المعرفة الدينية الإسلامية، غدا لا يحتاج أن يرى أية قرائن أو كشوفات مادية سواء من العالم الفيزيائي أو من العالم "البارسيكولوجي"، حتى يدعم أو يرفع درجة صدق ما آمن به.

في سياق آخر فإن الحضارة الغربية المعاصرة توصف بأنها حضارة العلم، ومن هذا المنطلق يعُرف الكثير من السياسيين الغربيين وممن ينتهج تقاليدهم في مناطق أخرى من العالم، بأن مجتمعاتهم علمية أو في بعض الأحيان يتم استخدام التعبير المثير للجدل "مجتمعات علمانية"، وبالتالي فهي لا تؤمن بصدق معارف من نوع تلك التي تقدمها نظرية المعرفة الدينية أو نظرية المعرفة الأسطورية. لكن الشيء الذي سوف يثير الدهشة أن عدداً لابأس به من أفراد تلك المجتمعات يؤمنون بالخرافة والسحر والتنجيم، وقراءة الطالع، وبوجود الأبالسة والجن وغيرهم إلى جانب "إيمانهم" بصدق المعارف العلمية! فقد أجُريت دراسة في ألمانية مؤخراً، بينت أن أكثر من ثلاثة عشر بالمئة من المجتمع الألماني يؤمن بالسحر والجن، وأكثر من عشرين بالمئة يؤمنون بالحظ والصدفة، وقراءة الطالع والأبراج، بل إنه توجد قنوات معروفة ومشهورة لقراءة الطالع والبخت، وتكاد لا تخلو دولة غربية من مثل هذه القنوات. والذي نريد قوله أن كون الحضارة الغربية تمجد العلم والعلماء، ويشكل العلم الوجه الأبرز لهذه الحضارة العظيمة، فإن ذلك لم يمنع من وجود الأشكال المعرفية الأخرى بما فيها المعارف الأسطورية أو الخرافية، أما المعارف الفنية والفلسفية فهي من علامات تقدم وتحضر تلك المجتمعات، ولا يجب أن يعتقد المرء أن المعارف الدينية أقل منافسة وذات مؤيدين أقل من غيرها في تلك المجتمعات، فلا يجب أن يغيب عن الأذهان أن معظم الأحزاب اليمينية المسيحية إنما تسيطر على الساحة السياسية اليوم في الغرب.

علي كرم الله وجهه، بقوله: "وليس هذا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا من قول عليّ- كما يظنه من لا علم له بالمنقولات". انتهى كلام الإمام ابن القيم.

ومن الأمثلة الطريفة في التاريخ الحديث لنظرية المعرفة العلمية، التي تعكس كيف يمكن أن تتعايش الأنماط المعرفية في الذهنية العلمية الواحدة، دون أن يكون لها أثر سلبي إلا في حالة تدخل أحدها في مجال الآخر، هو أن العالم الرياضي والفلكي الألماني يوهنَز كبلر (1571-1630)، الذي أكد من خلال أبحاثه على صدق فرضية كوبرنيكوس في مركزية الشمس، ودوران الأرض حولها، كان يؤمن بالتنجيم، على الرغم من اقتناعه التام بأن التنجيم لا ينتمي لحقل العلم، بل لحقل المورثات السحرية والخرافية، إذ يفترض التنجيم أن تكون الأرض ثابتة والشمس وبقية الكواكب تدور حولها، ويقوم المنجم برصد حركة الكواكب في المدارات المعروفة بأسماء البروج التي يقرأ المرء حظه تحتها، من مثل "الثور والسرطان والعذراء" وغيرها، بل إن كبلر قد ألف عدة مقالات في الدفاع عن التنجيم وعن حق هذا النوع من المعرفة في أن يقول كلمته ويمارس دوره المعتاد طالما أن هناك من يهتم به من الناس، وقد مارس كبلر نفسه مهنة التنجيم، هذا على الرغم من تأكيده الدائم على أن علم الفلك يختلف عن التنجيم، وإن كان الثاني هو الأصل السحري للأول.
[64]

وفي مثال آخر يوجه فيه أحد الماديين، رسالة للفيزيائي الشهير ألبرت أينشتاين (1879-1955)، يشير له فيها، أنه بعد إنجاز فرضيتي النسبية الخاصة 1905، والنسبية العامة 1915، لم تعد هناك من حاجة للمعرفة الدينية، التي تنبى على أساس المفاهيم أو الحقائق المطلقة – كما هو الحال في مفهومي الزمان والمكان المطلقين عند نيوتن- فهي ليست أكثر من خرافات، وكل شيء أصبح نسبياً في هذا الكون. ولكن أينشتاين رد - بحزم العالم الذي يعرف حدود علمه، والعبقري الذي يستطيع أن يتفهم وجود حقائق خارج مجال نمطه المعرفي- إنكم تؤمنون بعالم خلقته الصدفة، وتسود فيه الفوضى،

---

[64] فيرآبند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، تاريخ نشر الأصل، 1993، ص. 111- 115

ولكنني أؤمن بعالم يسود فيه النظام والقانون، والذي هو من صنع الخالق العظيم.[65] فلم يمنع أينشتاين كونه عالماً يؤمن بالمعرفة الوضعية والتجريبية، من أن يؤمن بنفس الوقت بالمعرفة الدينية، التي تصنف على أنها معرفة ما ورائية أو ميتافيزيقية، ولم يكن ليتجاهل التزاماته تجاه بني معتقده، من خلال دعمه في مرحلة مبكرة لإنشاء دولة دينية لليهود في فلسطين. وإن كانت مواقفه المتأخرة فيها قدر أكبر من العقلانية، وذلك من خلال دعوته لتشارك الحياة بين العرب واليهود، ورفضه لقبول منصب رئاسة إسرائيل عام 1952م، والأمر الجميل أنه برر هذا الرفض بكونه "رجل علم وليس سياسة"، وهذا يبين أن الرجل قد وعى حدود مجاله المعرفي بشكل جيد، وكما جاء في الحديث الشريف: "رحم الله امرأ عرف حده فوقف عنده".

ولو حاولنا الآن ربط هذه المعاني، بما كنا قد أشرنا إليه من أمثلة ومقتطفات سريعة عند الحديث عن بعض تصورات القبائل البدائية والحضارات القديمة والوسطى، وبالمقارنة مع الحضارة الحديثة، يلاحظ المرء أن جميع أنماط المعرفة لم تعدم من يهتم بها في المجتمع مع اختلاف مكانة كل نمط وقيمته بالنسبة لغيره من الأنماط الأخرى، ونسبة المؤيدين أو المعارضين له، فالمسألة تكاد تكون تحايثاً أو تعايشاً وتوازياً بين روافد المعرفة الأساسية، وليست تطوراً أو تراكماً بالمعنى الحرفي، الذي يكون فيه السابق قد أفضى للّاحق بالضرورة، بل الأمر أكثر تعقيداً من هذا التفسير الأحادي، مع ملاحظة اختلاف نسبة وسيطرة كل نمط في كل فترة من فترات تاريخ الحضارة البشرية وتاريخ نظرية المعرفة ذاتها. ويجب أن نلفت الانتباه هنا إلى أننا لا نتبنى موقف البنيوية ولا نذهب إلى ما ذهبت إليه، فقد وصلت المبالغة ببعض ممثليها، إلى أن يساووا بين الأسطورة والعلم من حيث "القيمة" كما فعل أبرز ممثليها ليفي شتراوس (1908-

---

[65] انظر ستيوارت، إيان: من يلعب النرد؛ الرياضيات الجديدة للظواهر العشوائية، ترجمة بسام أحمد المغربي، دار طلاس، دمشق، 1994

2009)[66] ، وليس من حيث التوازي والمحايثة أو من حيث أحقية نمط في الوجود كغيره من الأنماط ما دام يلبي حاجة فكرية أو يؤدي وظيفة اجتماعية وله من يؤيده. إننا نعتقد أن مجرد طرح فكرة التساوي المطلق في القيمة بين نوعين مختلفين من المعرفة هو بحد ذاته طرح غير منطقي، لأننا كما قلنا لا نستطيع الحكم على نمط من خلال نمط آخر فالعلاقة هي توازي وتحايث أكثر مما هي تساوٍ في القيمة المعرفية، ويمكن فقط الحكم على قيمة النمط في إطار مستويين: الأول من داخل النمط ذاته ووفق معاييره ومفاهيمه الخاصة، كأن نقارن بين قيمة نظرية ونظرية أخرى في مجال العلم، أو أخلاق دينية مع أخلاق دينية أخرى من خلال الدور الذي تقدمه هذه النظرية أو تلك الأخلاق في فترة زمنية محددة. أما المستوى الثاني فهو مستوى الحكم العقلي المنطقي على قيمة ما ينتجه النمط المعرفي من فرضيات وتصورات، فكما هو معلوم فإن العقل أعلى وأوسع من أن يحصر في نمط، فالعلم مثلاً جزء من معارف العقل، والعقل مزود بآليات تمكنه من الحكم على مدى صحة ونفع ما ينتجه النمط المعرفي. لذلك يجب ألا نستغرب إذا أعطى العقل في فترة محددة قيمة أعلى للأسطورة على العلم مثلاً، إذ إن هذا التقييم لا يتوقف فقط على الصحة المنطقية للمعرفة التي ينتجها النمط، بل كذلك على الوظيفة الإيجابية أو السلبية التي تؤديها للمجتمع الإنساني. فإذا كان العلم قد حاز قيمة متقدمة على بقية الأنماط بما قدمه من خدمات جليلة للإنسانية في فترة معينة، مثل اكتشاف الأمصال الطبية وتطويرها وإنقاذ أرواح الكثير من البشر من موت محتم بأمراض فتاكة، فإنه بالمقابل يصبح شديد الخطر، ويحوز قيمة متدنية عن بقية الأنماط عندما يستخدم لتدمير البشرية كما حدث في مخرجات البحث الفيزيائي من تطوير أسلحة الدمار الشامل، واستعمالها في إبادة المجتمع كما جرى في هورشيما وناكازاكي (1945) وغيرها. والتعاليم الدينية قد تحوز منزلة رفيعة إذا كانت تجيب

---

[66] انظر محمود، إبراهيم: مغامرة المنطق البنيوي، الجزء الأول: النبوية كما هي، مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، الطبعة الأولى، سورية 1991، ص. 223 -285

على الأسئلة الروحية للإنسان وتحقق له الاستقرار والاطمئنان النفسي، وتنشر الفضيلة في المجتمع وتشجع العدالة الاجتماعية، في حين تصبح لها قيمة متدنية إذا قامت بدور سلبي من خلال تضليل الوعي، وتبرير الظلم، وخلق عقبات أمام تقدم البشرية. وبالمثل فإن المعرفة الفنية في فترة من الفترات تحوز قيمة عالية مقارنة بفترة أخرى تكون لها فيها قيمة متدنية، كأن تعبر مثلاً مدرسة فنية للرسم عن القيم الجمالية في شكلها الأسمى، فتعكس فضائل الخير والمحبة والتسامح بين بني البشر أو أن تقوم بتمثيل قيم الإباحية والفوضوية والتسلط خدمة لبعض الفئات أو الطبقات الاجتماعية المتنفذة وهكذا دواليك.

في النهاية نرجوا أن تكون هذه المقالة المتواضعة قد حققت هدفها في توجيه رسالة مباشرة أو غير مباشرة لضرورة احترام أصناف الفكر والمعرفة كافة، مع التأكيد على ضرورة مراعاة ألا يطبق أسلوب أحدها في الآخر بصورة خاطئة من شأنه أن يدمر البنية الداخلية لصحة هذه المعرفة، أو لمنحها مصداقية لا تستحقها، من خلال استعمال غير منهجي لمحتويات نمط معرفي آخر.

هل يوجد علم اجتماع عربي؟

تمهيد:

يعتقد بعض الرومنسيين من أساتذة علم الاجتماع في العالم العربي اليوم أن كل من كتب في علم الاجتماع ومشاهيره ونظرياته واتجاهاته، أو كل من درّس ذلك في الجامعات أصبح عالم اجتماع. وإذا كان أي باحث اجتماعي عربي موضوعي لا يجرؤ على أن يزعم أنه يوجد اليوم علم اجتماع عربي، فإن المرء يتسائل حائرًا: هل يعتقد بعض أساتذة علم الاجتماع في العالم العربي أنهم علماء في علم الاجتماع الفرنسي أو الألماني أو الأمريكي مثلاً؟! وإذا جاء أحد هؤلاء الحالمين ليزعم أنه يوجد علم اجتماع عربي، فإننا ببساطة سوف نطلب منه أن يذكر لنا: بعض النظريات التي أنتجها علم الاجتماع العربي، والمشاكل التي استطاع أن يعالجها، والفروض التي يعمل على تطويرها. ونحن نزعم بدورنا أن الإجابة سوف تكون: صفراً مكعباً!

في تحليل أجري بمصر لرسائل الدكتوراه والماجستير في تخصص علم الاجتماع لـ 131 أطروحة حتى عام 1974، تبين أن أطروحتين منها فقط بحثتا إمكانية تشكيل نظرية علمية لعلم الاجتماع العربي، الأولى على أساس وظيفي، والثانية على أساس المادية التاريخية، في حين جاء الاهتمام بالمسائل المنهجية والأساليب الفنية في البحث بنسبة 3.2 % فقط. أما معظم الرسائل المتبقية فقد جاءت خليطاً بين التوليف والنقل والتناول لمسائل اجتماعية جزئية.[67] (...) وورد في تقرير حول الأبحاث السوسيولوجية في دولة

---

[67] انظر عبد المعطي، عبد الباسط: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة الكوتية، عدد 44، 1981، ص.186.

العراق أن معظم الدراسات التي أنجزت حتى 1970 كانت قصيرة، وجزئية، ولم ينشر معظمها.[68] (...) أما في دولة الجزائر فقد أشار تقرير حول وضع البحث السوسيولوجي إلى أن الدراسات الجادة حول الأوضاع الاجتماعية في الجزائر لاتزال نادرة، ومحدودة.[69] (...) وحول الدراسات السوسيولوجية التي تصدر في سوريا ولبنان والأردن والجزائر والمغرب والعراق ومصر ورد في نفس البحث الذي أعده أحد أساتذة علم الاجتماع، عام 1981، أن معظم هذه الدراسات قد غلب عليها طابع التأليف المدرسي المعتمد على النقل والترجمة والتركيز حول مشكلات جزئية، أو نظام اجتماعي محدود كالأسرة والتعليم (...)، لذلك فإن البحث السوسيولوجي في الوطن العربي بصفة عامة "يعاني من مأزق منهجي يرتبط مباشرة بأنماط التوجه النظري، وبنوعية الموضوعات الجزئية المحدودة التي يتناولها (...)".[70]

وفي ضوء هذا الواقع المخيب للبحث السوسيولوجي في الدول العربية، فإننا نرى أن استبدال سؤال: (ما هي عوائق تشكل علم اجتماع عربي؟) بسؤال: (هل يوجد علم اجتماع عربي؟)، سوف يكون أكثر نفعًا ومنطقيةً، وسوف يتيح لنا الفرصة لكي نسلط الضوء على بعض أهم الصعوبات التي حالت دون تأسيس علم اجتماع عربي - كما نراها على الأقل- وسوف نقسم هذه العوائق إلى مجموعتين: هما العوائق الخارجية، والعوائق الداخلية.

---

[68] القزاز، إياد: "انطباعات عامة حول علم الاجتماع في العراق مابين 1950-1970 " مجلة الخليج والجزيرة العربية، أكتوبر 1978، ص.55-64. نقلاً عن المرجع السابق ص 188.

[69] عطية، بن فاروق وبوتفنوشان، مصطفى: "علم الاجتماع في الجزائر"، بحث مقدم لمؤتمر علماء الاجتماع العرب في الكويت، أكتوبر 1977. نقلا عن المرجع السابق ص.188.

[70] انظر عبد المعطي، 1981، ص.188-189



أهم العوائق الخارجية:

1- العوائق السياسية:

تركز الأبحاث والنظريات الكبرى للعلوم الاجتماعية على إعادة النظر في القيم والتقاليد السائدة، أو تلك التي يرغب أصحاب القرار السياسي من الحكام وذوي الزعامات الدينية والاقتصادية والاجتماعية في فرضها كقيم مسيطرة أو قانونية. لذلك فمن الطبيعي أن تتعرض الأبحاث الاجتماعية الجريئة إلى رقابة شديدة، وإلى جميع أنواع الضغوط والقيود، في ظل جميع الأنظمة السياسية، وخاصة تلك الاستبدادية منها. وبالتالي فإن عالم الاجتماع الذي يعمل في ظل نظام شمولي- كالأنظمة الشيوعية في الفترة السوفياتية وكثير من الأنظمة في العالم العربي والإسلامي مثلاً- لإظهار محاسن نظام الأحزاب المتعددة ومخاطر السلطة الشخصية لن يمنح الفرصة لنشر أعماله أو الدفاع عنها. وبالعكس، فإن السلطات العامة في ظل نفوذ الطبقات ذات الامتيازات الخاصة- كما هو الحال في بعض الدول الرأسمالية مثل الولايات المتحدة ودول أوربة الغربية- لا تشجع أبدًا الأبحاث الهادفة إلى إظهار الطابع المجحف لامتيازاتها السلطوية، وتفرد القلة بالنفوذ السياسي والاقتصادي في داخل المجموعات الاجتماعية. وغالبًا ما يتطلب نشر أبحاث تتضمن اكتشافات ثورية في العلوم الاجتماعية إلى ظروف مساعدة استثنائيًا تمامًا كي تستطيع الإفلات من رقابة السلطة. وحين يسعى عالم الاجتماع إلى اكتشاف كيفية تحول المجتمعات والأنظمة الاقتصادية والسياسية، وتحديد الحاجات والسلوك الإنساني فلا مفر له من طرح قضية النظام القائم، وسلطة رجال الحكم، والمجموعات المتنفذة في المجتمع، والتي غالباً ما تتحمل الوزر الأكبر في التسبب بمظاهر الفساد التي تبلى بها الدوائر الرسمية. ولا بد للباحث في العلوم الاجتماعية ليقوم بهذه المهمة الخطرة

والضرورية من أن يعتمد أولاً على وعي الفاعل الاجتماعي.[71] وكما هو الحال في الدول العربية فإن المرء يلاحظ خضوع البحث الاجتماعي بالكلية لإرادة الحكومات السياسية وشهواتها ونزواتها، بل لا توجد أدنى درجات الاستقلالية للباحث في اختيار موضوع بحثه، وعرض نتائجه بصورة موضوعية، فمعظم الباحثين في الدراسات الاجتماعية في البلدان العربية لا يعدون أن يكونوا موظفين حكوميين، ينفذون ما يطلب منهم، وبالتالي فإن عملهم البحثي ينحصر في أحيان كثيرة في عمليات القص واللصق والترجمة الانتقائية، لتفادي الاصطدام مع السلطة القائمة، ولا شك أن دراسات اجتماعية من هذا النوع الرخيص لن تفضي بأي حال من الأحوال إلى تأسيس علم اجتماع عربي.

2- الطبيعة الوصفية للعقلية البحثية العربية:

إن معظم الأبحاث التي يقدمها الباحثون العرب في مختلف التخصصات تقف في أغلب الأحيان عند مرحلة الوصف دون أن تتجاوزها إلى مرحلة التفسير، فأغلب هذه الدراسات تدور في فلك السؤال: كيف حدثت الظاهرة؟ وكيف تتبدى في الطبيعة أو المجتمع؟ دون الانتقال إلى السؤال التفسيري: لماذا حدثت هذه الظاهرة؟ هذا فضلاً عن الوصول إلى سؤال التنبؤ: ماذا سيحدث في المستقبل أو كيف ستحدث الظاهرة؟

ونحن هنا لا نقلل من أهمية عملية الوصف في الدراسات العلمية بشكل عام، فكثيرًا ما يكون الوصف بمنزلة اكتشاف للظاهرة؛ لأنه عملية تعيين واختبار علاقات أكثر أو أقل عمومية بين خواص الظاهرة موضوع البحث. وهو اكتشاف؛ لأن هذه العلاقات لم تكن

---

[71] انظر(أقتباس مع بعض التصرف لذلك لم نضعه بين مزدوجتين) كورغانوف، فلاديمير بالتعاون مع كورغانوف، جان كلود: البحث العلمي، ترجمة يوسف وميشال أبي فاضل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط1، 1983، ص. 111 - 110



معروفة قبل الوصف العلمي الذي كشف عنها، لكن التفسير يتجاوز الوصف، إذ يستعين به، ويضيف إليه القوانين أو النظريات كي يحقق هدفه، فيمثل التقدم الحقيقي للعلم.[72]

إذًا فالوصف هو أحد المراحل المنهجية المهمة لإنجاز العمل العلمي، لكن العمل العلمي حتى يكون مثمراً لابد له أن يتجاوز مرحل الوصف إلى مرحلة التفسير، ومن ثمة إلى مرحلة التنبؤ، وإذا كانت هذه المراحل المنهجية تعكس بشكل أو بآخر التطور التاريخي للعقل العلمي البشري بشكل عام، فإننا نعتقد أن العقل العربي لا يزال يمارس العملية البحثية وفق المعايير المنهجية للعمل العلمي العربي في القرون الوسطى.[73] حيث كانت المنهجية العلمية التي يمارسها العقل العربي في القرون الوسطى تركز على المنهجية الوصفية، وقد تتوجت الجهود العلمية للعقلية العربية في القرون الوسطى بأعمال بعض الرواد الذين استطاعوا أن يلامسوا الإرهاصات الأولى للمرحلة المنهجية التفسيرية، وهو كان مع الدراسة المميزة التي قدمها المؤرخ العربي عبد الرحمن بن خلدون (-1406 1322) في كتابه المعروف (المقدمة)، وكذلك الدراسة التي قدمها عالم الرياضيات غياث الدين الكاشي (1436-1465) في كتابيه: (مفتاح الحساب) و(علم الهيئة)، اللذين اشتملا على اختراعه الرياضي لنظام الكسور العشرية.

وعلى حسب علمنا لم تقدم المجتمعات العربية أي عالم بالمعنى الحقيقي لكلمة عالم منذ نهاية القرن الخامس عشر تقريبًا، وطبعًا نحن هنا نستثني العلماء العرب الذين يعملون في المؤسسات العلمية الأوروبية والأمريكية؛ لأن هؤلاء هم ثمرة التقدم العلمي في

---

[72] انظر. الخولي، يمنى: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول- الحصاد- الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، الكويت، ص. 386- 381

[73] انظر المقالة السابقة من نفس العمل تحت الفقرة: "الاختزالية كمنهجية للعقلية العربية – الإسلامية في التفكير": أنذاك كان العقل العربي يعيش حالة من الازدهار الحضاري النسبي بتأثير الفلسفة اليونانية، ومن طبيعة البنية الداخلية للإسلام قبل كل شيء! وهذا ما يحاول اليوم بعض الحمقة والمغرضون إغفاله أو ستره فلن تجد ديناً سماوياً فيه رحابة صدر الإسلام في استيعاب الجميع، وإلا لما شهدنا كل هذه التيارات والمدراس الفقهية والتأويلية في تاريخه، وعندما يحدث غير ذلك فلا يعود السبب إلى طبيعيته الداخلية بقدر ما يعود لفعل البشر وما يطرا على عقولهم وطباعهم من تصلب وتحجر.

البلدان التي استقبلتهم، وفتحت لهم جامعاتها؛ ليتعلموا فيها، ومخابرها؛ ليعملوا فيها، وليسوا بأي حال من الأحوال نتاجاً للمجتمعات العربية، وبمعنى آخر نريد القول: إن العقل العلمي العربي قد جمد عند مرحلة زمانية مكانية في حركة تطور الوعي والتاريخ، وهذه المرحلة تقابل على المستوى المنهجي: المرحلة المنهجية الوصفية.

وبالتالي فإن هذه الطبيعة الوصفية للعقلية العربية تنعكس بدورها على الأبحاث الاجتماعية، بحيث نستطيع الزعم دون التورط بموقف تعميمي صارم أن معظم الأبحاث السوسيولوجية العربية تراوح في المرحلة الوصفية، ولا تستطيع تجاوزها للمرحلة التفسيرية، فضلاً عن الوصول إلى المرحلة التنبؤية، على أنه لن ننسى هنا الإشارة إلى أن نظريات علم الاجتماع - بشكل عام- تعاني من إشكالية تجاوز المرحلة الوصفية إلى المرحلة التفسيرية والمرحلة التنبؤية، فذلك يعكس أحد أهم الإشكاليات المنهجية لعلم الاجتماع خاصة، والعلوم الإنسانية عامة، وبينما تنتج هذه الصعوبة في علم الاجتماع في البلدان المتقدمة من طبيعة الظاهرة الاجتماعية المعقدة، وإشكاليات البحث في العلوم الإنسانية عامة، فإنها في حالة الأبحاث الاجتماعية العربية -بالإضافة إلى كونها إشكالية تنتج من طبيعة الظاهرة الإنسانية، وخصوصية البحث الاجتماعي- أسلوب منهجي، تخلعه العقلية البحثية العربية سلفًا على مجرى البحث.

وبالإضافة إلى سيطرة العقلية الوصفية في الدراسات الاجتماعية العربية، كذلك يلاحظ المرء أن هذه العقلية تسيطر عليها المزاجية والعاطفية الواضحة في تناول المشاكل الاجتماعية المطروحة للمعالجة، وعدم مراعاة الحد الأدنى لشروط الدقة العلمية والموضوعية النسبية في جمع المعلومات، وتوثيقها، ومعالجتها والنتائج المتحصلة عنها. ونستطيع أن نزعم أن المعالجة العاطفية للمشاكل الاجتماعية، وضمور النزعة العقلية في البحث الاجتماعي، إنما هو انعكاس لمناهج التربية والتعليم في المدارس والجامعات العربية، إضافة لتأثير التربية الدينية الاجتماعية التي تساهم في تكوين عقلية تقليدية لا تمتلك الروح النقدية القادرة على تطوير العملية المعرفية وتحريرها من قيود التبعية

للموروثات، وهذا يعكس ما يمكن تسميته بحالة الجمود والتخلف في أدوات العقل العربي- الإسلامي.[74] وفي هذا السياق نختم هذه الفقرة بذكر هذا الاقتباس: "إنّ الدماغ العربي الآن في مرحلة الدماغ الانفعالي والغريزي، وهما مرحلتان من مراحل تطور الدماغ (...) فنحن نتعامل مع حياتنا في معظم المجالات تعاملاً عاطفياً غرائزياً بعيداً عن إعمال العقل فيها. نحن لسنا أمة التحليل، والبحث، والدرس. نحن أمة الحب أو الكراهية، الدفاع أو الهجوم، الإيمان أو التكفير، اليمين أو اليسار. حركة الفكر لدينا هي حركة اجترار الماضي فقط، وليس استنطاق المستقبل. نحن سجناء الماضي بقوة قاهرة عابرة للتاريخ. تراثنا فقط هو ملجأنا الوحيد ضد الأخطار التي تحدق بنا، وحين تعصف بنا العواصف، وتشتد علينا الأعاصير."[75]

3- عائق التمويل والترجمة والنتاج العلمي:

يوجد ضعف في تمويل الأبحاث العلمية بشكل عام في البلدان العربية، فقد ورد أن ما ينفقه المواطن العربي في مجال البحث العلمي لا يتعدى 4 دولارات سنويًا، في مقابل 930 دولارًا في أمريكا، و972 دولارًا في إسرائيل، و39 دولاراً في الصين و19 دولاراً في الهند، وحوالي 950 دولاراً في أوروبا، وأن ما يتم إنفاقه في 22 دولة عربية مجتمعة، على البحث العلمي لايتعدى مليار و700 مليون دولار سنويًا وهو يعادل ماتنفقه جامعة هارفارد وحدها في أمريكا.[76]

---

[74] انظر مقالة "تأملات نقدية في العقلية الإسلامية" الفقرة الثانية.

[75] انظر. النابلسي، شاكر: بؤس الفلسفة العربية الحديثة، مقال منشور في مجلة إيلاف الإلكترونية، 2004، ص. 4.

[76] انظر تقرير ورد في صحيفة المدينة الإخبارية، منقول عن تقرير علمي لعام 2004 صادر عن جامعة هارفارد الأمريكية حول مخصصات ميزانية البحث العلمي في هذه الجامعة، تاريخ نشر المقال في صحيفة المدينة الإخبارية السعودية 2009.11.02

وينصب الاهتمام بالدرجة الأولى على مشاريع البحث في مجال العلوم الطبيعية، في حين ينظر للأبحاث في مجال العلوم الإنسانية بشكل عام، وعلم الاجتماع بشكل خاص على أنها ضرب من الترف، الذي يمكن تأجيله أو ليس له مبرر، بل يوجد اليوم في العالم العربي من يطالب بإغلاق أقسام علم الاجتماع في الجامعات؛ لأنها ليس لها أي دور أو أهمية في الحياة العلمية أو الاجتماعية، على حسب زعمهم. وقد دلت إحصائيات السنوات الخمس الماضية على أنه تم نشر ما يقرب من 305 مليون ورقة بحث علمية وتكنولوجية فى جميع أنحاء العالم، كان نصيب دول الاتحاد الأوروبي منها 37%، والولايات المتحدة 34%، و آسيا الباسفيك 21%، والهند 20%، وإسرائيل 10%، بينما اكتفت أكثر من 22 دولة عربية بنشر أقل من 1% من مجموع ما نشر من أوراق. مع العلم أن عدد الجامعات العربية الحكومية والخاصة يزيد على 200 جامعة، وعدد الأساتذة يزيد على 50 ألف أستاذ، وعدد خريجي الجامعات يزيد على 10 ملايين خريج، منهم ما يزد على 700 ألف مهندس.[77]

ونستطيع أن نضيف أيضًا إلى ضعف التمويل وانخفاض المخصصات في ميزانيات الحكومات العربية للبحث العلمي ضعف حركة الترجمة، فقد ورد في تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام 2003 أن 300 مليون عربي يترجمون أقل بسبع مرات من 20 مليون يوناني، وأن العالم العربي يمثل 5 بالمئة من سكان العالم لكنه ينتج فقط 1.1 بالمئة من الكتب العلمية والثقافية بينما ينتج ثلاثة أضعاف الكتب الدينية التي ينتجها

---

[77] انظر سالم الشامسي، ميثاء: مقالة بعنوان "حصاد مراكز البحث العلمي في الدول العربية، ماذا أنفقت؟ وماذا قدمت؟ وهل هناك إنجاز علمي يمكن التحدث عنه؟"، ندوة مجلة العربي: ندوة منعقدة حول الثقافة العلمية في الوطن العربي، واستشراف المستقبل، الكويت، 2005، ديسمبر، اليوم الثالث.

العالم ككل.[78] وربما يكون العرب اليوم هم أقل أمة تعنى بحركة الترجمة والثقافة المتبادلة مع بقية المجتمعات.

4- العوائق الدينية :

لا تزال النظرة الحذرة والمتوجسة تجاه العلوم الاجتماعية، راسخة ومسيطرة في ذهنية بعض المجتعات العربية والإسلامية، فالمؤسسة الدينية بشكل عام تنظر بعين الريبة لكل نتاج معرفي وافد من الغرب، وعلى وجه الخصوص في مجال الفلسفة، وتقيمه من الناحية الدينية على أنه يشكل خطراً على المعتقدات الدينية والأخلاقية. والبعض من رجال الدين يكفّرون من يعمل ويبحث في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع، بحجة أنهم يروجون للاتجاهات اليسارية والإلحادية في المجتمع، بل إن بعض حكومات الدول العربية تمنع تدريس بعض نظريات علم الاجتماع في جامعاتها. والمفارقة المثيرة للسخرية هنا أن بعض رجال الدين يشجعون قراءة أعمال عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية؛ لأنهم يعتقدون بأن فيبر ينتصر للقيم الدينية في مقابل الفكر المادي الإلحادي، على الرغم من أن ماكس فيبر شخصيًا كان علمانيًا أو ملحدًا، كما ذكر هو ذلك مرارًا في مؤلفاته. وكذلك منهم من يستغرق في أحلامه، ليزعم أن علم الاجتماع بالكامل لا يعدو أن يكون علمًا إسلاميًا أسسه المؤرخ العربي ابن خلدون سابق الذكر، وإذا كانت الأمانة العلمية لتاريخ نشوء علم الاجتماع يجب ألا تبخس ابن خلدون حقه في التمهيد لتأسيس علم الاجتماع، وفي وضع تصور مبدئي لموضوعه، ومنهجه، وغايته، تحت ما أسماه "علم العمران البشري"، في مؤلفه "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" الذي يعرف

---

[78] انظر تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية في العالم العربي لسنتي 2002 و2003 : (نقلاً عن مقدمة العفيف الأخضر ص. 1-2 في الكتاب الذي نشرته مجلة إيلاف الإلكترونية في تاريخ 16 أبريل 2004).

اختصاراً بـ "مقدمة ابن خلدون"، فإننا بالمقابل لا نستطيع إلا أن نؤكد الدور الرئيسي المباشر للجهود التي قدمها أوغست كونت (1798- 1857)، وكارل ماركس (1818-1883)، ودوركهايم (1858-1917)، وماكس فيبر (1864-1920)، ومن أتى بعدهم، لتأسيس علم الاجتماع، وصبغه بالشكل الذي يعرف به اليوم.

أهم العوائق الداخلية:

1- عدم امتلاك علم الاجتماع العربي لنظريات علمية اجتماعية عامة واضحة المعالم، يكون لها أنساق معرفية متكاملة، يمكن اختبارها واقعيًا، وتكون لها قدرات تفسيرية، وقدرات تنبؤية، كما هو الحال في علم الاجتماع في الغرب، أما معظم الدراسات الاجتماعية العربية فإنها تدور في فلك الدراسات الوصفية. فالنظرية تلعب دورًا أساسيًا في تحديد موضوع العلم، والفضاء المعرفي الذي يجب أن يتحرك به مجال البحث، وبالتالي تسهم في تراكم الخبرات العلمية والمعرفية، وتطويرها في اتجاهات محددة.[79]

[79] من أجل مزيد من المعلومات راجع كتاب: كريب، إيان: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد 244، 1999، الطبعة الإنكليزية 1992. وكذلك لمزيد من المعلومات حول أهمية دور النظرية الاجتماعية من الناحية التفسيرية والتنبؤية يمكن مراجعة كتاب: "الاتجاهات الرئيسية للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية"، القسم الأول، العلوم الاجتماعية، المجلد الأول، تأليف مجموعة كبيرة من الأساتذة المتخصصين في العلوم الإنسانية، أشهرهم: جان بياجه، ترجمة مجموعة من المترجمين السوريين، دمشق، 1976.

2- الفشل في تأسيس منهاج علمي خاص، يمكن تطبيقه في الدراسات الاجتماعية العربية، ويراعي طبيعة الإشكاليات الاجتماعية العربية وخصوصيتها. ولا شك أن المنهاج، والنظرية، بالإضافة إلى الموضوع، والمفاهيم، من أهم شروط تأسيس العلم.[80]

3- عدم التنسيق بين الدراسات الاجتماعية العربية، وعدم توحيد المفاهيم والمصطلحات، والاستناد إلى مدارس ومرجعيات اجتماعية وافدة من نتاج الشعوب الأخرى، الأمر الذي خلق حالة من الفوضى والتضارب بين المشتغلين في الدراسات الاجتماعية العربية، نتج عنها ضياع الجهود، وخلق حالة هدامة، بدلاً من حالة بناءة، فقد يجتمع - على سبيل المثال- في أحد أقسام علم الاجتماع في إحدى الجامعات العربية مجموعة من الأساتذة، ينتمي كل واحد منهم لاتجاه اجتماعي مغاير أو منافس ومضارب للآخر (مثلاً: وظيفي، بنيوي، سلوكي، ماركسي، نقدي، إنشائي، توفيقي، تنظيمي، فوضوي ... إلخ)، فيسخر كل منهم طاقاته وجهوده البحثية للانتصار لمذهبه ومدرسته، التي هي بالأساس لا تنتمي للمجتمع العربي، فتكون النتيجة أن يساهم في تطوير علم الاجتماع الفرنسي أو الألماني أو الإنجليزي ... إلخ، وليس علم الاجتماع العربي!

4- إشكالية الإطار المرجعي الفكري الفلسفي للنظرية العلمية: فمعظم المحاولات التي قام بها بعض الباحثين العرب لتأسيس نظريات خاصة بعلم الاجتماع العربي، نراها قد اعتمدت على إطار مرجعي فكري ينتمي للفكر الفلسفي الغربي، أو الفكر الفلسفي اليساري في الفترة السوفياتية، أو وضعت في إطار تصور الباحث لما ينبغي أن يكون عليه

---

[80] للاطلاع على مزيد من المعلومات حول تاريخ إشكالية المنهاج في العلوم الاجتماعية وأهميته يمكن مراجعة كتاب، مصطفى أنور، علاء: التفسير في العلوم الاجتماعية، دراسة في فلسفة العلم، القاهرة، 1988. وكذلك كتاب، سالم، علي: منهجيات في علم الاجتماع المعاصر، قرءات ونصوص، بيروت، 1992. وكذلك كتاب قنصوه، صلاح: "الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث"، القاهرة، 1980.

الإطار الفكري الفلسفي العربي، وليس في ضوء ما هو عليه واقع هذا الفكر الحالي، وذلك دون مراعاة خصوصية أن تؤسس النظرية الاجتماعية في إطار مرجعية فلسفية تنتمي للمجتمع الذي يجب أن تعمل به هذه النظرية.[81]

5- التركيز على الجوانب النظرية والتنظيرية في البحث الاجتماعي، وعدم القدرة أو الجدية في المضي قدمًا لاختبار واقعية البحث، وصدق افتراضاته من الناحية العملية، والكتابة والتأليف والترجمة بغاية التدريس الأكاديمي الصرف، ولغايات أيديولوجية، وتثقيفية، بدلاً من الاهتمام بتحقيق الأهداف العامة للبحث السيسولوجي، التي من شأنها محاولة فهم نشوء الظاهرة الاجتماعية، وتبديها في المجتمع، وتفسير عمليات تغيرها وتغييرها وتطورها وتطويرها، فجاءت معظم الدراسات الاجتماعية العربية في هذا السياق، أشبه بالخيال السيسولوجي أو التصور النظري المجرد، الذي يعوزه التثبت الاختباري لصحة افتراضاته.[82]

6- إشكالية التعميمية، والتجزيئية، كصفة ملازمة لمعظم الأبحاث السوسيولوجية العربية، فإما أبحاث عامة سطحية تلامس الموضوعات المعالجة من الخارج دون الغوص إلى أعماق المشكلة لتحليلها وفهمها جيداً، وهذا غالبًا ما يتمثل بالنزعة المدرسية في التأليف، حتى نجد أن أستاذ علم الاجتماع العربي يمكن أن يكتب في أي شيء وفي كل شيء، دون مراعاة ضرورة التعمق في تخصص محدد. وإما أبحاث تركز على مشكلات

---

[81] يمكن أن نأخذ نموذجاً لإشكالية الإطار الفكري الفلسفي المرجعي للدراسات الاجتماعاعية العربية، وهو ما يتمثل في الدراسات التي قدمها كل من الدكتور طيب تيزيني بالاستناد إلى المرجعية الفلسفية الماركسية، والدكتور محمد عابد الجابري، بالاستناد إلى المرجعية الفلسفية الليبرالية – البنيوية، إذا صح التعبير.

[82] انظر عبد المعطي، 1981، ص.163-200



جزئية، ذات طابع أمبريقي، دون مراعاة ضرورة فهم الإطار النظري العام الذي يجب أن تعالج به هذه المشكلات، فنجد هنا نزعة ذات صبغة تبسيطية تميل للتطرف في التجزيئية والتخصصية.[83]

لا شك أننا لا نستطيع بهذه الصفحات القليلة أن نستوفي دراسة جميع الصعوبات الداخلية والخارجية، التي حالت دون تأسيس علم اجتماع عربي، وأسباب عدم امتلاكه لنظريات ومفاهيم ومصطلحات خاصة به، والتي يمكنه استعمالها وتطبيقها في معالجة القضايا والإشكاليات التي تهم مجتمعه ومواطنيه. لكن نأمل على الأقل أن نكون قد قدمنا خطوة صغيرة في الاتجاه الصحيح من أجل تسليط الضوء على بعض هذه العقبات، التي بدون تجاوزها، وبدون تهيئة الأرضية المناسبة لعمل سوسيولوجي عربي جاد، لا يمكن الحديث عن علم اجتماع عربي، وعلماء اجتماع عرب، بالمعنى الحقيقي للكلمة.

[83] انظر المرجع السابق

البنائية المنهجية؛ مدرسة إيرلانغن

"Der methodische Konstruktivismus der Erlanger Schule"

مدرسة "إيرلانغن" /Erlanger Schule

بدأ عالم الرياضيات وفيلسوف العلم الألماني دينغلر هوغو (1881-1951) والذي كان متأثراً بآراء الفيلسوف والمنطقي الألماني ردولف كارناب (1891-1970)، في الربع الأول من القرن العشرين بمشروعه المعرفي الذي يقوم على إعادة تأسيس المعرفة الرياضية والفيزيائية على قواعد إنشائية أو بنائية، وفي سبيل هذا الهدف شكل ما يعرف بدائرة الرياضيات التابعة له.

أحد أهم طلاب هوغو النجباء أراد متابعة مشروع أستاذه، إنه فيلسوف العلم والرياضي والمنطقي باول لورنتسن (1915-1994)، الذي قام بالتعاون مع زميله فيلهلم كاملاه (1905-1976) بالإضافة إلى الجيل الأول من طلابهم بتأسيس ما يعرف اليوم بمدرسة إيرلانغن أو المدرسة البنائية المنهجية. ينطلق لورنتسن من المبدأ المنهجي الذي يقول: "نحن لا نستطيع أن نفهم في إطار المعرفة العلمية سوى ما نقوم بإنتاجه بأنفسنا"[84]، ومشروعه يهدف إلى إنشاء معايير وقواعد منهجية محددة وواضحة لإعادة فهم وتأسيس العلم، وهذا دفعه إلى محاولة ضبط اللغة العلمية منهجياً ومنطقياً، من خلال تصميم لغة تحليلية منطقية أو ما يعرف باسم "المنطق البنائي"، وتصميم نماذج منهجية تفسيرية أو ما يسمى بـ "موديل التفسير البنائي". وقد بدأ عمله بمحاولة إعادة بناء علم الرياضيات، وكان مدخله المنهجي لهذه الغاية يتمثل بتحديد عمل الأعداد، ومن ثمة الانتقال إلى بقية الأبنية الرياضية الأعلى، وبالتالي يمكن الكلام حسب وجهة نظره عما يسميه بـ "الرياضيات البنائية" أي محاولة إعادة بناء قواعد ومعايير اللغة الرياضية، بحيث يتكون ما يطلق عليه اسم "علم الرياضيات البنائي" وكذلك تصميم نموذج أو نمط فيزيائي أولي. فهو يريد توضيح مدلول العمليات المنطقية، ومن ثمة الاتفاق على مدلولها العلمي الدقيق في إطار نظرية المعرفة العلمية. وقد هدف إلى التوصل إلى لغة منطقية تتكون منها لغة العلم بحيث تكون مدلولات هذه اللغة خالية من سوء الفهم من حيث الدلالة، وكذلك لا يعتريها الدور المنطقي الذي تكون فيه القضية الأخيرة من مراحل البرهان المنطقي تفضي أو معتمدة على برهان القضية الأولى فيحدث بذلك الدور المنطقي، وبالتالي تفقد عملية البرهنة أو التفسير مصداقيتها. وبعد أن نستطيع تحقيق هذه الغاية حسب لورنتسن سوف نستطيع أن نبني نموذجاً أولياً لنظرية تطبق على المجتمع والتكنولوجية. نظرية تبنى على نظام منهجي ومبادئ ومفاهيم خالية من

---

[84] Seiffert, Helmut: Einführung in die Wissenschaftstheorie, Bd. 4, München, 1977, S. 111.

(الدور)، بحيث يؤسس السابق فيها اللاحق ويفسره منهجياً وليس استنباطياً.[85] ممثلو البنائية المنهجية يرون عموماً بأن العلم يؤسس على أساس من الثنائية المنهجية بدلاً من الأحادية، وهذا يعني أنه لا يمكن استخدام منهاج موحد وتطبيقه في جميع العلوم بشقيها الإنسانية والطبيعية، بل لكل نوع من العلوم منهاجه الخاص، وبكلام آخر لا توجد طبيعة موحدة للمعرفة العلمية كما تدعي المدرسة الوضعية التحليلية، أو كما تدعي مدرسة كارل بوبر العقلانية النقدية، بل المعرفة العلمية إما أن تكون ذات طبيعة إنسانية أو فيزيائية (مادية). وبالتالي لا يمكن الحديث عن قوانين بالمفهوم الإطرادي إلا في إطار العلوم الطبيعية، وحتى قوانين العلوم الطبيعية يجب أن تفهم بالمعنى الحتمية النسبية وليس الحتمية المطلقة. وإن كنا سوف نستخدم مصطلح (قوانين) في العلوم الثقافية أو الإنسانية، فيجب أن يكون ذلك محدداً بمزدوجتين للدلالة على استخدامها بالمعنى المجازي. فلا يمكن ضبط أفعال البشر والظواهر الإنسانية بقوانين حتمية إلا إذا تحول الإنسان إلى ما يشبه الآلة أو المادة، ولتنفى بذلك حرية التصرف من أفعاله وتُحوّلَ إلى فعل جبري، كما هو الحال عليه في الظواهر الطبيعية. وفي هذا المعنى ترى البنائية المنهجية أننا يجب أن نتكلم عن نظرية للفعل الإنساني، بدلاً من نظرية للسلوك الإنساني، وبالتالي تقترب من آراء ممثلي نظرية فهم الفعل. فهي تتخذ موقفاً وسطاً بين عقلانية كارل بوبر النقدية، و"ترنسيتدالية" كارل أوتو آبل البرغماتية. وفي المقابل وجدت مدرسة إيرلانغن بمدرسة فرانكفورت شريكاً مناسباً للتصدي لمذهب العِلموية الصارمة وللنزعة المنطقية التجريبية، وقد تم تنظيم ائتلاف كبير بين المدرستين في ستينيات القرن الماضي، ترأس هذا الائتلاف أكبر ممثلي المدرستين وعلى رأسهم يورغن هابرماس ممثلاً عن مدرسة فرانكفورت، وباول لورنتسن ممثلاً عن مدرسة إيرلانغن.

[85] Lorenzen, Paul und Schwemmer, O. : Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim, Wien, Zürich, 1973 verbess. 1975.

إلى جانب لورنتسن لعب فيلسوف العلم والحضارة الألماني أوسفيلد شفيمر(1941) دوراً هاماً في تأسيس وتطوير المدرسة. شارك شفيمر أستاذه لورنتسن همومه المعرفية وفرضياته العلمية منذ كان يعمل مساعداً علمياً له في جامعة إيرلانغن في نهاية ستينيات القرن الماضي، وقبل أن يصبح عميد كلية الفلسفة الأولى في جامعة برلين.

انصب اهتمام شفيمر على وضع الأسس العقلية للأخلاق، وعلى تطوير نظرية التفسير العقلي للأسس المنهجية للعلوم الثقافية، حيث طرح السؤال التالي: "أين يمكن أن نجد قوانين أفعالنا؟"[86] فكان جوابه أن فكرة القوانين العلمية ليست أكثر من تصور مثالي لقدرة التفسير المطلقة للنظرية، وبالتالي إذا كان يمكننا الحديث عن قوانين بالمفهوم النسبي تفسر الظواهر الطبيعية، فلا يمكننا الحديث عن أكثر من تفاسير تبنى على قواعد أو أسس منهجية للظواهر الثقافية. وإن البرهنة على صحة القواعد أو الفرضيات التفسيرية للظواهر التاريخية وللأفعال الاجتماعية والإنسانية سوف تبنى على أساس نظام إشباع الحاجات الضرورية للإنسان إلى أن يصل إلى تبرير أعلى المبادئ والمعايير الأخلاقية.[87] ظل شفيمر يمارس نشاطه الفلسفي في إطار مدرسة إيرلانغن، إلى أن تنازع مع زميله بيتر يانش في سنة 1996 بعد مرور سنتين على موت الأب المؤسس لورنتسن، حيث أراد يانش بوصفه ممثل المدرسة في جامعة ماربورغ أن يطور البنائية المنهجية لتتحول إلى ما عرف فيما بعد بإسم النزعة الثقافية (Kulturlismus)، فأعلن شفيمر توقفه عن متابعة وتمثيل الفلسفة البنائية بمفهوم يانش، وتفرغ لفرضياته الخاصة في إطار فلسفة العلم والحضارة.

---

[86] Schwemmer, O. : Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften, Frankfurt/ M., 1987 S. 105.

[87] Schwemmer, O.: Theorie der rationalen Erklärung. Zur den methodischen Grundlagen der Kulturwissenschaften, München, 1976.

من رحم الفلسفة البنائية المنهجية لمدرسة إيرلانغن تفرعت التيارات والمدارس الفلسفية والعلمية التالية:

1- مدرسة كونستانس: تأسست في سبعينيات القرن الماضي في جامعة كونستانس، وهي تهتم بالتوجه التاريخي الموسوعي لفلسفة العلم، من أشهر ممثليها يورغن ميتل شتروس، فريدرش كامبيرتل.

2- مدرسة الثقافية المنهجية: حيث ذهب بيتر يناش إلى جامعة ماربورغ وأسس هناك مدرسة ماربورغ أو مذهب الثقافية العملية البرغماتية.

3- مدرسة نظرية الجدل أو المحاججة: أسسها كل من كارل فريدرش غتيهمان، وهارالد فوهلرابب، وهولم تيتنس.

4- مدرسة الحوارية البنائية: أسسها كل من فيلهلم كاملاه، وكونو لورينتس، وغيرهاردوس في جامعة هامبورغ، ومن ثمة في وقت لاحق في جامعة ساربروكة، حيث تحولت أو عرفت فيما بعد بإسم الإنتربولوجية الفلسفية الحوارية.

وجميع هذه المدارس تستند في مبادئها على الأسس والقواعد التي وضعتها مدرسة إيرلانغن، علاوة على ذلك انتشرت بعض الفروع أو المتبنين لآراء مدرسة إيرلانغن في أوروبا والولايات المتحدة ولكن على نطاق ضيق ومحدود.

بقي هنا أن نذكر ملاحظة حول عدم انتشار المعلومات أو وجود مهتمين بمدسة إيرلانغن في العالم العربي بين المختصين في حقل الدراسات الفلسفية والإنسانية، في حين تمتعت مدرسة فرانكفورت بشهرة واهتمام كبيرين. حسب وجهة نظرنا الخاصة أن السبب ربما لا يعود لكون المدرسة الأولى أقل أهمية من حيث إسهاماتها المعرفية من المدرسة الثانية، بقدر ما يعود الأمر لكون الكثير من الباحثين العرب يترجمون عن اللغة

الإنكليزية والفرنسية أكثر من اللغة الألمانية وذلك لتبعية الدول العربية وصلاتها الثقافية بالدول التي كانت قد استعمرتها من قبل، بالإضافة إلى صعوبة اللغة الألمانية مقابل اللغتين الأخريين، وقد ترجم إليهما الكثير من أعمال مدرسة فرانكفورت، هذا عدا عن وجود باحثين ومتبنين لآرائها في كلا البلدين، الأمر الذي لم تحظ به مدرسة إيرلانغن بالدرجة نفسها. أمر آخر ربما لعب دوراً من الناحية الإعلامية وتسليط الضوء على مدرسة فرانكفورت وهو اهتمام أبرز أعلامها المعاصرين يورغن هابرماس بدراسة القضايا الإنسانية والاجتماعية بوصفه عالم اجتماع، وتبني الكثير من المتنفذين في السياسة الألمانية لوجهات نظره ولشخصه، مما جعل بعضهم يقدمه كأبرز فيلسوف يمثل دولة ألمانيا الاتحادية الحديثة، الأمر الذي جعل دور النشر تتهافت على تركته المعرفية بين نشر وترجمة لم يحظ بها ايٌّ من ممثلي مدرسة إيرلانغن، ولن نغفل أمر هام ربما كان قد لعب دوراً بصور مباشرة أو غير مباشرة، وهو أن العالم والفيلسوف دينغلر هوغو الذي استندت إلى أفكاره مدرسة إيرلانغن في تأسيسها كان له بعض المواقف والآراء النقدية أو المعادية لسيطرة الباحثين اليهود على علوم الرياضيات والفيزياء في ألمانيا، كان قد ذكرها في مناسبات علمية عديدة، وسجل بعضها في بعض مؤلفاته بين عام 1904- 1936م، الأمر الذي قد يعرضه تاريخياً وأخلاقياً لوصمة النازية أو لتبني بعض أفكارها، ومما هو معروف أن دور النشر ووسائل الإعلام تخضع لنفوذ وتأثير المجموعة اليهودية في ألمانيا إلى حد واسع وملحوظ، وإذا كان من المعروف أن هابرماس متعاطف جداً مع هذه المجموعة فربما يصبح الأمر فيه شيء من التبرير، علماً بأن هذا لايقدح أبداً بأهمية هابرماس ومدرسة فرانكفورت من الناحية المعرفية، ولا يقلل من أهمية إسهامات المبدعين اليهود في الثقافة الألمانية والإنسانية، ولكنه ربما يبرر بعض جوانب عدم حصول مدرسة إيرلانغن على نفس الشهرة والاهتمام.

لعبة تغيير القبعات

قال الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو: "لقد أصبحت أدرك أن كلّ شيء مرتبط جذرياً بالسّياسة، وحيثما اتّجهنا سندرك أنّ كلّ شعب لن يستطيع أن يمثّل غير طبيعة الحكومة التي صنعته".[88] وقالت العرب في أمثالها: "النّاس على دين ملوكها".

إنّ المتبصّر في أحوال الأمصار، والدّول لا يملك إلّا أن يقرّ بالصحّة النسبيّة لوجهة نظر "روسو"، ولما رمت إليه العرب في مَثَلها، فالأنظمة السياسيّة تلعب دوراً هامّاً في تقدّم مجتمعاتها أو تخلّفها، وقد يساهم نظام سياسيّ بشكل واضح في إحداث تبدّلات عميقة سلبيّة أو إيجابيّة في طبيعة شعبه وفي نمط حياته ومكانته بين بقية الشعوب الأخرى، إلا أنّنا بالمقابل نرى أنّ الرّوائي والمفكّر العربي الكبير "الطيّب صالح" كان أيضاً محقاً بمعنى من المعاني، عندما قال: "إنّ الأمم هي التي تصنع عظماءها، وليس العظماء من يصنعون الأمم". حيث ورد قوله هذا في معرض حديثه عن القيادات والزّعامات السياسيّة. فلا شكّ أنّ العلاقة السّليمة بين الحاكم والمحكوم في المجتمعات الحيّة، تكون غالباً علاقة جدليّة، تقوم على التأثّر والتّأثير المتبادل، في حين يلحق التّشويه في شكل هذه العلاقة في المجتمعات المتخلّفة، فقد يصبح الشّعب بأكمله مجرّد تابع مغلوب على أمره، فهو متأثّر ومنفعل سلبيّ، ليس له أي دور في تقرير مصيره ومستقبله، فهو كالأسير في

---

[88] انظر كاسيرر، أرنست: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 235.

يد سجانه، أو في المقابل تكون الحكومة من الضّعف والهشاشة بحيث تخضع بصورة كليّة لرعونة الشّعب، الذي قد يتصرّف أحياناً وفقاً لروح القطيع - أو التجمّع البشري بعبارة ألطف - فتنتشر الفوضى وينعدم النّظام والأمان.

وفي هذه المقالة سوف ننطلق من وجهة النّظر، بأنّ المنظومة السياسيّة غالباً ما تكون إحدى مخرجات البنية الثقافيّة للأمّة، مع مراعاة إمكانيّة فرضها من الخارج، ولكن في هذه الحالة لن تستطيع العيش طويلاً، إلّا إذا وجدت ما يلائم نموّها في البيئة الثقافيّة المحليّة.

لذلك فإنّ ظهور صيغ أو أنماط من الممارسة السياسيّة في مجتمع ما، في فترة محدّدة من التّاريخ، إنّما يعكس بشكلٍ أو بآخر قابليّة البنية الثقافيّة للمجتمع لتقبّل هذه الأنماط. وهذا يفترض تضمّن عناصر ومكوّنات البنية الداخليّة للثّقافة لعوامل أو مشجّعات إنتاج إحدى هذه الصّيغ السّياسيّة بصورة واعية أو غير واعية. فإذا كانت عناصر البنية الثقافيّة للأمّة تشجّع أو تسمح بممارسة الاستبداد، فإن احتماليّة أن تنمو وتتكوّن حكومات متسلّطة في المجتمع تصبح كبيرة جداً، في المقابل إذا كانت البنية الثقافيّة للمجتمع تعزّز مفاهيم من مثل الحريّة والديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة، فإنّ فرصة ظهور الصّيغ الدّيمقراطية في الحكم تصبح راجحة. ومن هنا يأتي اعتقادنا النّسبي، بأنّ أشكال الممارسة السياسيّة، سواء أكانت مفروضة من الخارج أو تكوّنت بفعل عوامل داخليّة، لن تستطيع الاستمرار طويلاً إلاّ إذا تحقّق لها أحد شرطين: قوّة خارجيّة تقهر الإرادة المحليّة، وتفرض نظاماً سياسياً محدداً على المجتمع، أو عوامل داخليّة تبرر وتسوغ وجوده. وكمثال للحالة الأولى نظام الحكم "الستاليني"، الذي فرض لأكثر من خمسين سنة على دول الاتّحاد السّوفياتي.

أمّا مثال الحالة الثانيّة فيمكن أخذ شكل الحكم في إيران الذي يقوم على مسوغات دينيّة متمثّلة في ولاية الفقيه. وبالتّالي فإنّ استبدال نظام سياسي بآخر ليس بالضّرورة أن يفضي لتبدل في شكل الممارسة السياسيّة في المجتمع، فلابد أن يسبق أو يرافق أو يلحق

تغيير شكل النّظام السّياسي، تغيير مماثل أو مناسب في صميم البنية الثقافيّة للمجتمع، وهذا يتطلّب جهودا جبّارة وتظافر عناصر تربويّة واجتماعيّة وأخلاقيّة، واقتصاديّة خاصّة.

لذلك فإنّنا نعتقد بأنّ الثّورة السياسيّة في مجتمع عربي لا تكفي ولا تفضي فعلياً لمحاربة جادّة للظّلم والاستبداد وترسيخ مبدأ العدالة الاجتماعيّة وتحكيم سيادة القانون، ودفع عجلة التّنمية الاقتصاديّة، ما لم يحدث تغيّر في البنية الثقافيّة للعقليّة العربيّة، التي سوّغت أو أنتجت سابقاً مظاهر الفساد السّياسي والاجتماعي والأخلاقي بمختلف أشكاله ومظاهره. لذلك فإنّ الثّورة السياسيّة في بلد ما لن يكون لها دور أكثر من كونها المحراث الذي يفلح التربة، لتهيئتها لغرس الفسائل الجديدة، على فرض أنّ هذه التّربة هي البيئة والبنية الثقافيّة، التي ستغرس بها فسائل الإصلاح. فإذا لم تكن التّربة قابلة لاستقبال ما يزرع بها، فيجب أن لا نتوقّع ثماراً أو حصاداً. والعقليّة العربيّة الحديثة - كما أشرنا في مقالات سابقة- قد أسِّست على تقديم العنصر القومي على بقيّة المكوّنات الثقافيّة الأخرى، وبالتّالي فإنّ شكل الحكم سوف يأخذ طابع الحكم القبلي، ولا تغرّك المسمّيات البرّاقة من مثل جمهوريّة وملكية وجماهيريّة وغيرها، فالتّجربة أثبتت أنّ البلدان العربيّة كانت ولا زالت تدار بأسلوب القبيلة، التي تأتمر بكلمة رجل واحد هو الشّيخ أو الزّعيم أو الرّئيس أو الأمير أو الملك أو القائد أو الأخ أو الرّفيق. ومثل ما يعتمد شيخ القبيلة على أسرته المباشرة أو على بطانة مقرّبة لتدبير أمور قبيلته، فكذلك فإنّ تصريف شؤون الدّول العربيّة، وحتّى تلك التي تسمّى بالجمهوريات، يتمّ بنفس الطّريقة. وربّما سوف يدهش بعض الإخوة عندما نقول بأنّ الوضع الحالي للمجتمعات العربيّة التي حدثت بها الثورات يصعب إدارته بغير هذه الطّريقة، - حيث يستبدل مكوّن ثقافي قومي/ وطني (أحادي) بمكوّن ثقافي ديني/ سياسي (أحادي) - وهذا ليس مبرّراً لتسلّط بعض الزّعماء واحتكار أسرهم وزمرهم لأشكال النّفوذ السّياسي والاقتصادي في المجتمع، بل هو توصيف لوضع البنية الدّاخلية للمجتمعات العربيّة، والتي بشكلها

الحالي تكون عاجزة عن استقبال الأشكال الدّيمقراطية في الحكم، حتّى على فرض نجاح مشاريع الثورات الحالية بشكل مؤقت، لذلك فإننا لا نتوقع على المنظور القريب أن تحقّق هذه الثورات الشعارات التي رفعتها، فالديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة والحريّة لا يمكن أن تنمو إلّا بعد تهيئة تربة مناسبة لإنباتها. ولذلك قد نشهد عمّا قريب انتكاسة أو عودة لأشكال الممارسة السياسيّة التي كانت قبل الثّورات في بعض الدّول العربيّة، ما لم يتمّ إحداث ثورة مماثلة في أشكال التّربية وطرائق التّفكير، ونمط العلاقات الاجتماعيّة من أسفل السلم الاجتماعي إلى أعلاه. وهي ليست دعوة للتّشاؤم، ولكن لوضع القطار على السكّة الصّحيحة، على أنّه في إطار الفعل الإنساني والاجتماعي لا يمكن الجزم بحدوث التنبّؤات بشكل محدّد، ولكن تقدّم افتراضات تبنى على تحليل عناصر الحالة الاجتماعيّة.

وربّما نشهد تدافعات عنيفة بين قوى الضّغط والنّفوذ الدّيني والاقتصادي والإيديولوجي، من أجل بسط النّفوذ على السّلطة السياسيّة أو ربّما محاولة احتكارها كلياً كما كان عليه الحال قبل الثّورة، وقد يتمّ هذا التدافع خارج العمليّة الديمقراطيّة، فربّما يصل إلى حد الاقتتال العسكري، ومن الطبيعي أن تمارس دول خارجية قريبة أو بعيدة لها مصالح استراتيجيّة دورا مباشرا أو غير مباشر في توجيه دفّة هذا التّدافع لما يخدم مصالحها الخاصّة. طبعاً هذا على فرض أن الظروف الخارجية أو الحراك الاجتماعي الداخلي لم يتحرك لإنقاض الوضع. ويجب أن لا يغيب عن الأذهان هنا بأن الشرائح الاجتماعية التي ارتبطت مصالحها بالحكومات المطاح بها، سوف تستمر بممارسة ضغوطات لا محدودة من أجل إجهاض مرحلة ما بعد الثورة أو لاستعادة مكاسبها وامتيازاتها السّابقة، وهذا لا يتأتّى إلا بإعادة الحكومات المخلوعة إلى مواقعها السّابقة، أو محاولة تسرّب هذه الفئات في بنية الحكومات الجديدة تحت مسميّات وشعارات جديدة، وبالتّالي تعود لما كانت تقوم به من مظاهر فساد وإفساد. إنّ الإطاحة بنظام حكم واستبداله بآخر من غير أن يرافق ذلك تغيير في وعي الفاعل الاجتماعي

وتبدّل في سلوكه السّياسي، سوف يكون أشبه بلعبة تغيير القبّعات. إنّ العقليّة العربيّة الحاليّة التي تسيطر عليها المزاجيّة والنزعة العاطفيّة، وتتميّز بضمور ملكة الحكم المنطقي والموضوعي، تجعل من الشخصيّة العربيّة سهلة الوقع تحت تأثير شهوة السّلطة، وتجعل قدرتها على مقاومة إغراء الاستبداد هشّة وضعيفة. وكما أن شيخ العشيرة يمارس عادة (التشويم) أو العفو عن الجاني لمجرّد أن يقال أنّه يتمتّع بأخلاق الصّفح والحلم، ضارباً بعرض الحائط حقوق أفراد العشيرة الذين وقع عليهم الجور، فإنّ ذلك من شأنه أن يغري النّفوس الضعيفة الجريئة على انتهاك حقوق الآخرين، معتمدين على أخلاق الصّفح عن المسيء التي يتمتّع بها من بيده الأمر، وفي المقابل فإنّ "شيخ العشيرة" قد يتعكّر مزاجه لسبب ما، كأن يتعرّض راعي إحدى العشائر المجاورة لناقته، فيشنّ عليها حرب إبادة، فيفتك برجالها ويسبي نساءها. كذلك فإنّ هذا السّلوك اليوم يتجسّد في المجتمعات العربيّة عموماً، بضعف سريان القانون، وبإفلات الكثيرين ممّن انتهكوا حقوق الأفراد، واختلسوا مصالح المجتمع، وذلك بسبب هذه النّظرة البدويّة أو العاطفيّة لتطبيق القانون، فطالما أن تطبيق القانون يخضع للفرد ولحالته المزاجيّة، وليس الفرد يخضع للقانون، فإنّه سوف يصبح من السّهل شراء الذمم أو استرضائها. ففي الوقت الذي كانت تجرى فيه محاكمات عادلة مباشرة للمجرمين ورموز الفساد في الأنظمة المستبدّة، التي أطاحت بها الثّورات الأوروبيّة - كما حدث مثلاً في ثورات دول أوروبا الشرقيّة عام 1989- نجد الأمر في الثورات العربيّة وكثير من الثّورات التي حصلت في البلدان النامية، يحتمل الإسراف والجور أو التّسويف والإهمال، فمثلاً في ثورة يونيو (1952) في مصر قام بعض عناصر مجلس الثّورة باستغلال نفوذهم لتصفية منافسيهم سواءً داخل مجلسهم أو خارجه من الأحزاب والحركات السياسيّة الأخرى، دون الالتفات إلى الشرعيّة القانونيّة للمحاكمات العسكريّة العرفيّة التي أجُريت بحقّ تلك الفئات، فذهب الصالح مع الطالح، في حين عمد المجلس العسكري في ثورة مصر الحاليّة إلى المماطلة والتّسويف في ملاحقة رموز الفساد في النّظام السّابق، ممّا جعل الكثير منهم يفلت من العقاب، وبالتّالي هدرت حقوق الأفراد والمجتمع. وفي كلتا الحالتين

هناك استخفاف واستغفال للشّعب، وتسلّط وتجبّر من قبل الأفراد، وما حدث ويحدث في دول عربيّة أخرى لا يختلف كثيراً، حتّى أن الدولة بأكملها لتختزل بشخص الزّعيم، وكأنّ الزّعيم هو الرقم واحد، وبقيّة الشّعب مجرّد أصفار لا قيمة لها. إنّ هذا السّلوك الاستبدادي، الذي يتحلى به كل من وصل إلى القيادة أو الزّعامة، ابتداء من الرّجل في أسرته، إلى الحاكم في دولته، لم ينتج من فراغ، بل هو انعكاس لثقافة وتربية اجتماعيّة تمتدّ لقرون طويلة. حتّى ليخيّل للمرء أنّ كلّ إنسان عربي يسكن في داخله طاغية، ينتظر الفرصة الملائمة ليعبّر عن نفسه، وحتّى لا تحسب أنّنا نبالغ في هذا الوصف، ما عليك سوى تأمّل سلوكنا في أفعالنا المشتركة، تأمّل أسلوبنا في الحوار، تأمّل كيف يدير المديرون المؤسّسات والشركات، تأمّل سلوك الضبّاط مهما كانت رتبهم تافهة، تأمّل سلوك عمد الكفور، ومخاتير الضيع، تأمّل الطريقة التي يعامل بها الزوج زوجته، والأب أولاده، والأم بناتها، والأستاذ طلابه، والمثقّف مجتمعه، والشّيخ مريديه. بالطّبع لا نستطيع تعميم الحكم على كلّ أفراد المجتمع، ولكن من ينصف يعلم أنّ هذا هو حال الأغلبيّة.

لذلك عندما يقوم الإنسان العربي بممارسة دوره الواعي، كمواطن في دولة، بدلاً من دوره الحالي بوصفه فرداً في قبيلة، سوف تتحقّق الثورة. فليست الثّورة هي أن نغيّر من يجلس على الكرسيّ، ولكن أن نغيّر الأفكار التي في رأس من يجلس عليه.

تعريف بالكتاب

يتضمن هذا الكتاب مقالات نقديّة تَناَولَتْ في معظمها قضايا فكريّة؛ دينيّة وتربويّة واجتماعيّة، في حين عَرّج بعضها على قضايا علميّة وفلسفيّة، وهي لا ترنو إلى تقديم المعلومات؛ فالموسوعات والقواميس والمصادر الأساسيّة ومحركات البحث على صفحات "الإنترنت" كفيلة بالقيام بمثل هذه المهمة، وكذلك لا تزعم هذه المقالات أنها تعالج موضوعات أو فرضيات لم يسبق طرقها، أو أنها ترقى للإجابة على أسئلة تصدى لها جهابذة أساتذتنا ومفكرينا، بل أغلى أمانيها لفت الأفهام إلى بعض المسائل المعرفيّة؛ بغية تكثيف إسقاط الضّوء عليها، ومن ثمّ الولوج بها إلى ساحة الحوار، فلعلنا نوفق في شحذ همم أولي العزم من شبابنا الواعي والمثقف للتصدي لمناقشة مداخلها، وبالتالي تعضيد التّكاتف من أجل إيجاد حلول ومخارج لبعض ما تمر به أمتنا من أزمات وصعاب.

المؤلف

سيرة موجزة للكاتب د. عبد الحكيم شباط



الإسم :عبد الحكيم شباط

الصّفة: كاتب مقيم في ألمانية

المهنة: مدرس جامعي